Martin Lings

# Qu'est-ce que le soufisme ?

Points



Points Sagesses



## Qu'est-ce que le soufisme?

Traduit de l'anglais par Roger Du Pasquier

Dernière Révélation en date, l'Islam affirme être un retour à la religion primordiale. Il constitue par ailleurs un pont entre l'Orient et l'Occident. On comprend la portée du soufisme — la forme qu'a prise la mystique en Islam — qui se définit comme une “ saveur ”, et dont le but est la connaissance directe des vérités divines.

Ce livre, inédit en français, présente son histoire millénaire et son actualité, son originalité et son universalité, son but et sa méthode, dans leur ampleur et dans leur pureté.

## Martin Lings

Conservateur des manuscrits et des imprimés arabes à la British Library, a enseigné pendant douze ans à l'université du Caire.

27, rue Jacob, Paris 6e / ISBN 2.02.004618.0 / Imprimé en France 4-77-3

*Vol.* ●●

En couverture :
Miniature persane du XV$^{e}$ siècle. École de Chīrāz. Soufi méditant. Musée de Lahore. Photo Roland Michaud.

ISBN 2-02-004618-0
(édition originale : ISBN 04-297032-6
George Allen & Unwin Ltd, Londres)

*Titre original :* What is Sufism ?


La présente traduction n'est pas en tout point conforme à l'édition anglaise : en effet, l'auteur a relu le texte français et, à cette occasion, y a apporté quelques modifications.

# Préface

*Le titre de ce livre est une interrogation; et, ces dernières années, on a donné à cette interrogation, du moins dans le monde occidental, des réponses douteuses et suspectes. De plus, l'intérêt pour le soufisme, qui s'étend rapidement, accentue encore davantage le besoin d'un livre introductif et digne de confiance — introductif en ce qu'il n'exige aucune connaissance spéciale, et digne de confiance en ce qu'il ne comporte pas plus de simplicité que ne l'autorise la vérité.*

*Cependant, bien qu'un tel livre puisse ne requérir aucune connaissance spéciale, il présuppose nécessairement un intérêt profond et pénétrant pour les choses de l'esprit. Plus particulièrement, il présuppose au moins un pressentiment de la possibilité d'une perception intérieure directe — pressentiment qui pourrait devenir germe d'aspiration. Ou, à tout le moins, il demande que l'âme ne soit pas fermée à cette possibilité. Voici près de mille ans, un grand soufi disait du soufisme qu'il était une « saveur », parce que son but et sa fin pourraient se définir comme connaissance directe de vérités transcendantes, celle-ci étant, en ce qui concerne son caractère direct, plus comparable aux expériences des sens qu'à la connaissance procédant du mental.*

*La plupart des lecteurs occidentaux de ce livre auront entendu dans leur jeune âge que « le royaume des cieux est au-dedans de vous ». Ils auront aussi entendu ces paroles : « Cherchez et vous trouverez; frappez et l'on vous ouvrira. » Mais combien d'entre eux ont-ils reçu une instruction quelconque sur la manière de chercher et sur l'art de frapper ? Et alors que ces quatre derniers mots étaient écrits, il nous vint à l'esprit que, dans ce contexte précis, ils étaient une réponse à la question posée par notre titre.*

*Nous en avons assez dit pour faire comprendre clairement que, même si notre sujet est traité succinctement — un ouvrage aussi peu volumineux sur une matière aussi vaste est forcément un résumé —, il ne saurait l'être de façon superficielle, car cela reviendrait à une contradiction dans les termes. Le soufisme est une pierre de touche, un critère implacable qui réduit tout le reste, ses propres équivalents exceptés, à une surface plane à deux dimensions, alors que lui-même constitue la vraie dimension de l'élévation et de la profondeur.*

Martin Lings
Londres, 1973

# 1

# *Originalité du soufisme*

« Fais-moi entrer, ô Seigneur, dans les profondeurs de l'Océan de ton unité infinie » : tels étaient les mots par lesquels débutait une prière qu'avait coutume de dire le grand soufi andalou Muhyi 'd-Dîn Ibn 'Arabî [1]; et, dans leurs traités, les soufis ont toujours fait mention répétée de cet « Océan » qui servait aussi de référence symbolique au Terme vers lequel leur chemin les conduisait. Sur la base de ce symbole et en réponse à la question : « Qu'est-ce que le soufisme ? », nous commencerons donc par dire ceci : de temps à autre, une Révélation « flue » comme un grand flot de marée venant de l'Océan d'Infinitude vers les rives de notre monde fini; et le soufisme est la vocation, la discipline et la science permettant de se plonger dans le reflux de l'une de ces vagues et d'être ramené avec elle à sa Source éternelle et infinie.

« De temps à autre » : il y a là une simplification qui appelle un commentaire; en effet, comme il n'y a pas de commune mesure entre l'origine

1. British Library Ms. Or. 13453 (3).

d'une telle vague et sa destination, sa temporalité est obligée de participer, mystérieusement, de l'Éternel, exactement comme le fini doit participer de l'Infini. Étant d'ordre temporel, elle doit parvenir à ce monde à tel moment de l'histoire; mais, dans un sens, ce moment échappera au temps. *Meilleure que mille mois* [1] *:* c'est ce que la Révélation islamique dit de la nuit de sa propre venue. Il doit aussi y avoir une fin correspondant au commencement; mais cette fin sera trop éloignée pour être humainement prévisible. Les institutions divines sont faites *pour toujours* [2]. Une autre marque de l'éternel présent sur cette Révélation est qu'elle ne cesse de fluer et de refluer, en ce sens qu'elle forme un flux et un reflux pour chaque individu faisant partie de son aire.

Il n'y a qu'une seule eau, mais deux Révélations ne sont pas extérieurement semblables. Chaque vague a ses propres caractéristiques selon sa destination, c'est-à-dire selon les nécessités particulières de temps et de lieu en réponse auxquelles, providentiellement, elle s'écoule. Ces nécessités qui comprennent tous les modes de réceptivité et toutes les aptitudes variables d'un peuple à un autre peuvent se comparer aux cavités et aux creux se trouvant sur le chemin de la vague. Les croyants sont, dans leur grande majorité, concernés exclusivement par l'eau que la

1. Coran, XCVII, 3.
2. Exode, XII, 14.

vague dépose dans ces réceptacles et qui constitue l'aspect formel de la religion.

D'un autre côté, les mystiques — et le soufisme est une sorte de mysticisme — sont, par définition, concernés avant tout par les « mystères du Royaume des cieux »; et il serait donc juste de dire, conformément à notre image, que le mystique se préoccupe beaucoup plus de la vague en reflux que de l'eau laissée derrière elle. Néanmoins, comme tous les autres membres de sa communauté, il a besoin de ce résidu — besoin des formes extérieures de sa religion qui concernent l'individu humain comme tel. Car, si l'on demande quelle est la chose qui, chez le mystique, peut refluer avec la vague qui se retire, une réponse partielle sera : ce n'est ni son corps, ni son âme. Le corps ne saurait refluer avant la Résurrection, qui est le premier stade de la réabsorption du corps — et avec lui de tout l'ordre matériel — dans les états supérieurs de l'être. Quant à l'âme, elle doit attendre la mort du corps. Jusque-là, elle est, bien qu'immortelle, emprisonnée dans le monde mortel. A la mort de Ghazâlî, le grand soufi du XIe siècle, on trouva sous sa tête un poème qu'il avait écrit durant sa dernière maladie. Ces vers y figuraient :

> Je suis un oiseau : ce corps était ma cage,
> Mais je me suis envolé, le laissant comme un signe [1].

1. British Library Ms. Or. 7561, f. 86. Le poème a été traduit en entier par M. Smith dans *Al-Ghazâlî the Mystic*, Luzac, 1944, p. 36-37.

D'autres grands soufis ont tenu des propos semblables; mais ils ont aussi indiqué clairement dans leurs écrits, leurs paroles ou leur vie — et c'est, pour nous, la mesure de leur grandeur — que quelque chose en eux avait déjà reflué avant leur mort et malgré leur « cage », quelque chose de plus essentiel que tout ce qui doit attendre la mort pour parvenir à la liberté.

Ce qui, par la réalisation spirituelle, est ramené à la Source peut être désigné comme le centre de conscience. L'Océan est aussi bien au-dedans qu'au-dehors; et le chemin des mystiques est un éveil progressif comme si l'on « reculait » en direction de la racine de son être; c'est un ressouvenir du Soi suprême qui transcende infiniment l'ego humain et qui n'est autre que les profondeurs vers lesquelles la vague reflue.

Pour recourir à une image très différente, mais qui peut aider à compléter la première, comparons ce monde à un jardin — ou, plus précisément, à une pépinière, car il ne s'y trouve rien qui n'y ait été planté en vue d'être finalement transplanté ailleurs. La partie centrale du jardin est réservée à des arbres d'une espèce particulièrement noble, bien qu'ils soient relativement petits et poussent dans des pots de terre cuite; mais, si nous les regardons, toute notre attention est captée par l'un d'eux qui dépasse tous les autres par sa beauté, sa luxuriance et sa vigueur. La cause n'en apparaît pas à l'œil, mais nous savons tout de suite ce qu'il en est sans avoir besoin de nous enquérir : cet arbre a pris racine

profondément dans la terre à travers le fond de son récipient.

Les arbres sont des âmes, et celui qui se distingue des autres en est un qui, comme disent les hindous, est « libéré vivant », qui a réalisé ce que les soufis appellent la « Station suprême »; et le soufisme est une voie et un moyen de prendre racine, à travers la « porte étroite » qui est dans la profondeur de l'âme, dans l'Esprit pur qui débouche lui-même dans la Divinité. Le soufi accompli est donc conscient d'être, comme les autres hommes, prisonnier du monde des formes, mais, à leur différence, il a aussi conscience d'être libre, d'une liberté qui l'emporte incomparablement sur sa captivité. C'est pourquoi on peut dire qu'il a deux centres de conscience, l'un humain et l'autre divin, et il peut s'exprimer en fonction tantôt de l'un et tantôt de l'autre, ce qui explique certaines contradictions apparentes.

Suivre le chemin des mystiques, c'est acquérir quelque chose comme une dimension supplémentaire, car ce chemin n'est autre que la dimension de la profondeur[1]. En conséquence, comme on le verra plus en détail par la suite, même les rites que le mystique partage avec le reste de sa communauté et dont il a aussi besoin pour

1. Ou de l'élévation, ce qui serait un aspect complémentaire de la même dimension. L'Arbre de Vie, dont le saint est une personnification, est parfois décrit comme ayant ses racines au Ciel, cela pour qu'on n'oublie pas que la profondeur et l'élévation sont spirituellement identiques.

l'équilibre de son âme ne sont pas accomplis par lui de façon exotérique, comme c'est le cas pour les autres, mais procèdent du même point de vue ésotérique profond qui caractérise tous ses rites et que la méthode lui interdit de perdre de vue. En d'autres termes, il ne doit jamais oublier cette vérité : l'eau laissée par la vague derrière elle est la même que celle qui reflue. Analogiquement, il ne doit pas non plus oublier que son âme, à l'instar de l'eau « emprisonnée » dans les formes, n'est pas essentiellement différente de l'Esprit transcendant dont elle est un prolongement de façon comparable à une main tendue et insérée dans un réceptacle puis, finalement, retirée.

Si la signification du titre de ce chapitre n'apparaît pas encore, c'est en parti parce que le mot « original » a été imprégné de sens ne touchant pas à l'essence de l'originalité, mais se limitant à l'une de ses conséquences, la différence, ou la qualité de ce qui est inhabituel ou extraordinaire. « Original » est même utilisé comme synonyme d'« anormal », ce qui revient à une perversion monstrueuse puisque la véritable originalité est toujours une norme. Elle ne peut pas non plus être réalisée par la volonté humaine, alors que le grotesque est doublement facile à produire, précisément parce qu'il n'est rien de plus qu'un chaos d'emprunts.

L'original est ce qui jaillit directement de l'origine, ou de la source, comme une eau pure non polluée et n'ayant subi aucune influence

« latérale ». Ainsi l'originalité est apparentée à l'inspiration et, par-dessus tout, à la révélation, car il s'agit d'origines transcendantes, situées au-delà de ce monde, dans le domaine de l'Esprit. L'origine, en fin de compte, n'est rien d'autre que l'Absolu, l'Infini et l'Éternel — d'où le Nom divin « L'Origine », dans le sens de Créateur ou cause première, en arabe *al-Badî'*, qui peut aussi se traduire par « Le Merveilleux ». C'est à partir de cet Océan de possibilité infinie que fluent les grandes vagues de la Révélation, chacune « merveilleusement » différente des autres, parce que toutes portent la marque de l'Unique de qui tout provient, mais chaque vague est au fond la même que les autres, parce que le contenu essentiel de son message est la Vérité une.

A la lumière de cette image de la vague, nous voyons que l'originalité est une garantie aussi bien d'authenticité que d'efficacité. L'authenticité, dont l'orthodoxie est en quelque sorte la face terrestre, est constituée par le flot de la vague, c'est-à-dire par la provenance directe de la Révélation émanant de son Origine divine; et dans chaque flot se trouve la promesse d'un reflux où est contenue l'efficacité qui est Grâce de l'irrésistible pouvoir d'attraction de la Vérité.

Le soufisme n'est autre que le mysticisme islamique, ce qui signifie qu'il est le courant central le plus puissant de ce flot de marée qui constitue la Révélation de l'Islam; et il apparaîtra clairement de ce qui vient d'être dit qu'il n'y a là aucune dépréciation, comme certains semblent

le penser. C'est, au contraire, l'affirmation que le soufisme est à la fois authentique et efficace.

Pour ce qui est des milliers d'hommes et de femmes qui, dans le monde occidental moderne, prétendent être des « soufis » en soutenant que le soufisme est indépendant de toute religion spécifique et qu'il a toujours existé, ils le réduisent sans le savoir — si nous pouvons recourir à la même image élémentaire — à un réseau de cours d'eau artificiels à l'intérieur des terres. Il leur échappe que, le dépouillant de sa particularité et donc de son originalité, ils lui enlèvent aussi son impulsion. Il va sans dire que les cours d'eau existent. Par exemple, dès le moment où l'Islam se fut établi dans le sous-continent indien, il y eut des échanges intellectuels entre soufis et brahmanes; et le soufisme adopta aussi certains termes et notions empruntés au néo-platonisme. Mais les fondements du soufisme avaient été posés et son cours ultérieur irrévocablement tracé longtemps avant qu'il eût été possible à des influences mystiques étrangères et parallèles d'y introduire des éléments non islamiques, et, lorsque de telles influences finirent par se faire sentir, elles ne touchèrent que la surface.

Autrement dit, le soufisme, étant totalement dépendant d'une Révélation particulière, est totalement indépendant de toute autre chose. Mais, se suffisant à soi-même, il peut, si le temps et le lieu s'y prêtent, cueillir des fleurs dans un jardin autre que le sien. Le Prophète de l'Islam a dit : « Cherchez le savoir jusqu'en Chine. »

# 2
# *Universalité du soufisme*

Ceux qui soutiennent que le soufisme est « libre des chaînes de la religion [1] » le font en partie parce qu'ils s'imaginent que son universalité est en jeu. Cependant, malgré la sympathie que l'on peut ressentir pour leur préoccupation relative à cet aspect indubitable du soufisme, il ne faut pas oublier que particularité est parfaitement compatible avec universalité : cette vérité saute aux yeux quand on considère l'art sacré, qui est à la fois tout à fait particulier et tout à fait universel [2]. Pour prendre l'exemple le plus proche de notre sujet, l'art islamique est immédiatement reconnaissable comme tel en vertu de son caractère distinct de tout autre art sacré : « Personne ne contestera l'unité de l'art islamique, que ce soit dans le temps ou dans l'espace; elle est bien trop évidente : que l'on contemple

1. C'est vrai dans un sens, mais non dans celui qu'ils ont à l'esprit.

2. Cela ressort clairement de l'ouvrage de T. Burckhardt, *Principes et Méthodes de l'art sacré* (Lyon, Derain, 1958), et c'est ce qu'illustre aussi la relation étroite existant entre art sacré et mysticisme.

la mosquée de Cordoue ou la grande medersa de Samarcande, qu'il s'agisse de la tombe d'un saint au Maghreb ou au Turkestan chinois, c'est comme si une seule et même lumière rayonnait de chacune de ces œuvres d'art [1]. » En même temps, l'universalité des grands monuments de l'Islam est telle qu'en présence de n'importe lequel d'entre eux on a l'impression de se trouver au centre du monde [2].

Loin d'être une digression, la question de l'art sacré nous ramène à notre thème central : en réponse à la question : « Qu'est-ce que le soufisme ? », une réponse possible serait simplement — à condition que d'autres réponses interviennent aussi — de désigner le Taj Mahal ou quelque autre chef-d'œuvre de l'architecture islamique. Et un soufi potentiel ne manquerait pas de comprendre cette réponse, car c'est la sainteté qui est le but final du soufisme, et tout art sacré dans le vrai et plein sens du terme est comme une cristallisation de la sainteté, de même que le saint est comme une incarnation de quelque

1. T. Burckhardt, « Perennial Values in Islamic Art », *Studies in Comparative Religion*, été 1967.

2. Cette idée a été empruntée à la magistrale démonstration faite par Frithjof Schuon de la différence entre art sacré et art religieux mais non sacré. J'ai aussi pris la liberté de la transposer de son contexte chrétien. Voici le texte original : « Devant une cathédrale, on se sent réellement situé au centre du monde; devant une église en style Renaissance, baroque ou rococo, on ne se sent qu'en Europe » (*De l'unité transcendante des religions*, Paris, Gallimard, 1948, p. 79).

monument sacré, l'un et l'autre étant des manifestations de la Perfection divine.

Selon la doctrine islamique, la perfection est une synthèse des qualités de majesté et de beauté; et le soufisme, ainsi que de nombreux soufis l'ont exprimé, est un revêtement de ces qualités divines : cela implique que l'âme se dépouille des limitations de l'homme déchu, des habitudes et des préjugés qui étaient devenus une « seconde nature », et se couvre des caractéristiques de la nature primordiale de l'homme fait à l'image de Dieu. C'est ainsi que le rite d'initiation, dans certains Ordres soufiques, prend effectivement la forme d'une investiture : un manteau *(khirqah)* est placé par le cheikh sur les épaules de l'initié.

Le novice prend le genre de vie de l'adepte, car une partie de la méthode de tous les mysticismes — de nul autre plus que du mysticisme islamique — consiste à anticiper sur la fin; l'adepte continue à vivre comme vivait le novice qu'il fut. La différence est que la voie, c'est-à-dire le soufisme, est devenue tout à fait spontanée pour l'adepte, car la sainteté a triomphé de la « seconde nature ». Pour le novice, la voie est, au début, surtout une discipline. Mais l'art sacré est comme une grâce divine qui peut rendre facile ce qui est difficile. Sa fonction — qui est la fonction suprême de l'art — est de précipiter dans l'âme une victoire de la sainteté, dont le chef-d'œuvre en question est une image. En tant que complément à la discipline — nous pourrions même dire : en tant que répit — il

présente le chemin à suivre comme s'il s'agissait d'une vocation naturelle au sens littéral, faisant appel à tous les éléments de l'âme en vue d'un acte d'adhésion unanime à la Perfection qu'il manifeste.

Si l'on demande : ne pourrions-nous pas désigner le temple de Hampi ou la cathédrale de Chartres, aussi bien que le Taj Mahal, comme une cristallisation du soufisme ? la réponse sera un « oui » sur lequel prévaudra un « non ». Aussi bien le temple hindou que la cathédrale chrétienne sont des manifestations suprêmes de majesté et de beauté, et un prétendu soufi qui ne saurait le reconnaître manquerait à sa qualification, étant donné qu'il aurait omis de témoigner la considération qui est due aux signes de Dieu. Mais il faut se souvenir que l'art sacré existe pour tous les membres de la communauté dans laquelle il fleurit et qu'il représente non seulement la fin, mais aussi les moyens et la perspective, ou, en d'autres termes, l'ouverture de la voie vers la fin; et ni le temple, ni la cathédrale n'étaient destinés à manifester les idéaux de l'Islam et à le révéler en tant que moyen vers la fin comme le sont les grandes mosquées et, sur un autre plan, les grands soufis. Il ne serait certainement pas impossible de relever l'affinité existant entre ces deux modes particuliers de majesté et de beauté manifestés dans ces deux modèles islamiques, c'est-à-dire dans les perfections statiques de pierre et dans leurs équivalents dynamiques vivants. Mais une telle analyse de ce que

l'on pourrait appeler le parfum de la spiritualité islamique sortirait du cadre d'un livre comme celui-ci. Qu'il suffise de dire que l'unité de la Vérité se reflète dans toutes ses révélations, non seulement par la qualité d'unicité, mais aussi par celle d'homogénéité. Ainsi, chacune des grandes civilisations théocratiques est un tout unique et homogène qui diffère de toutes les autres, comme un fruit diffère d'un autre bien qu'il ait toujours le même goût sous tous ses aspects différents. Le mystique musulman peut donc se donner entièrement, sans aucune réserve [1], à une grande œuvre d'art islamique; et, s'il s'agit d'un sanctuaire, il peut, en y entrant, le revêtir comme une robe de sainteté et le porter comme un prolongement presque organique du soufisme qu'il a aidé à triompher dans son âme. Le même triomphe pourrait être favorisé par le temple ou par la cathédrale, mais ce mystique ne saurait « porter » aucun de ces derniers — du moins aussi longtemps qu'il n'aura pas transcendé effectivement toutes les formes par la réalisation

1. C'est-à-dire sans crainte de recevoir une vibration étrangère, car deux perspectives spirituelles peuvent, pour des raisons de doctrine ou de méthode, s'exclure mutuellement dans certains de leurs aspects, cependant qu'elles convergent vers le même but. Mais l'art sacré est un auxiliaire et ne constitue pas normalement un moyen central de réalisation spirituelle. Tout danger qui pourrait provenir de l'art sacré d'une lignée traditionnelle autre que la sienne propre est donc beaucoup moindre que les dangers inhérents à la pratique des rites d'une autre religion. Une telle violation de l'homogénéité spirituelle peut provoquer un choc assez violent pour déséquilibrer l'âme.

spirituelle, ce qui est très différent d'une compréhension purement théorique.

L'art sacré a été mentionné parce qu'il fournit un exemple immédiatement manifeste de la compatibilité entre l'universel et le particulier. La même compatibilité apparaît dans le symbolisme du cercle avec son centre, ses rayons et sa circonférence. Le mot « symbolisme » est utilisé ici pour montrer que le cercle est regardé, non comme une image arbitraire, mais comme une forme enracinée dans la réalité qu'elle illustre, en ce sens qu'elle est redevable de son existence à cette réalité dont elle est en fait un prolongement existentiel. Si la Vérité n'était pas rayonnante, il ne pourrait rien exister de comparable à un rayon, même au sens géométrique, sans parler du chemin spirituel qui en est l'exemple le plus élevé; tous les rayons disparaîtraient de l'existence, et avec eux l'univers lui-même, car le rayon est l'un des plus grands symboles : il symbolise ce dont tout dépend, c'est-à-dire la connexion entre le Principe divin et ses manifestations ou créations.

Chacun est conscient d'« être en un point » ou d'« avoir atteint un point », même s'il ne s'agit que de la conscience d'être parvenu à un âge déterminé. Le mysticisme commence avec la conscience que ce point se trouve sur un rayon. Ensuite, il procède par ce qui pourrait être défini comme une exploitation de ce fait, le rayon étant une lueur de la Miséricorde divine qui émane du Centre suprême et ramène à lui. Le point doit

dès lors devenir un point de miséricorde. En d'autres termes, il doit y avoir une réalisation, ou actualisation, consciente de la Miséricorde inhérente au point constituant la seule partie du rayon dont on a la disposition à ce stade. Cela veut dire que l'on tire parti de ces possibilités de Miséricorde immédiatement disponibles que sont les aspects formels extérieurs de la religion : bien que toujours à portée, ils peuvent en effet avoir été tout à fait négligés, ou mis en pratique de façon seulement exotérique, c'est-à-dire en considérant le point comme s'il était isolé et sans référence au rayon dans sa totalité.

Le rayon lui-même est la dimension mystique de la religion; ainsi, dans le cas de l'Islam, il est le soufisme qui, à la lumière de ce symbole, apparaît à la fois particulier et universel — particulier en ce qu'il est distinct de chacun des autres rayons représentant d'autres mysticismes, et universel parce que, comme eux, il conduit au Centre unique. Notre image dans son ensemble révèle clairement cette vérité : lorsqu'un chemin mystique approche de son But, il est plus proche des autres mysticismes qu'à son départ [1]. Mais

1. Elle révèle aussi, incidemment, l'inefficacité du dilettantisme qui correspond à une ligne sinueuse qui, parfois, se dirige vers le centre et, parfois, s'en éloigne, croisant et recroisant différents rayons mais n'en suivant aucun avec constance, tout en prétendant embrasser la synthèse de tous. Ceux qui s'abusent eux-mêmes de la sorte sont, pour citer un soufi du siècle dernier (le cheikh ad-Darqâwî), « comme celui qui cherche de l'eau en

il existe une vérité complémentaire et presque paradoxale qu'elle ne peut pas révéler [1], mais qu'elle sous-entend par l'idée de concentration qu'elle évoque : plus de proximité ne signifie pas que l'on soit moins distinct, car plus on est près du centre, plus la concentration est forte; et plus la concentration augmente, plus la « dose » est condensée. L'essence concentrée de l'Islam ne se trouve que chez le saint soufi qui, en parvenant au terme du Chemin, a porté les idéaux spécifiques de sa religion à leur développement le plus élevé et le plus complet, exactement comme l'essence concentrée du christianisme ne peut se rencontrer que chez un saint François, un saint Bernard ou un saint Dominique. Autrement dit, ce n'est pas seulement l'universalité qui gagne en intensité à l'approche du But, mais aussi l'originalité de chaque mysticisme particulier. D'ailleurs, il ne saurait en être autrement attendu

creusant un peu par-ci et un peu par-là; il ne trouvera pas d'eau et mourra de soif, tandis que celui qui creuse en un seul endroit, confiant en Dieu et s'en remettant à Lui, trouvera de l'eau; il en boira et il en fera boire aux autres » (*Letters of a Sufi Master*, Londres, Perennial Books, 1968, p. 29). (*N.d.T.* : des extraits plus restreints de ces lettres ont également paru dans les n[os] 394, 1966, et 402-403, 1967, des *Études traditionnelles*, 11, quai Saint-Michel, Paris.)

1. Un symbole est par définition fragmentaire, en ce qu'il ne peut jamais capter tous les aspects de son archétype. Ce qui lui échappe dans le cas particulier est cette vérité que le Centre est infiniment plus grand que la circonférence. C'est pourquoi il faut le compléter dans le fond de notre esprit par un autre cercle dont le centre représenterait ce monde et dont la circonférence symboliserait l'infini qui contient tout.

que l'originalité est inséparable de l'unicité, et celle-ci, de même que l'universalité, s'accroît nécessairement du fait de la proximité de l'Unité dont elle procède.

Tous les mysticismes sont également universels au sens large du terme en ce qu'ils conduisent tous à la Vérité une. Mais un trait qui fait l'originalité de l'Islam, et donc du soufisme, est ce qu'on pourrait appeler une universalité secondaire, ce qui peut s'expliquer avant tout par le fait que, étant la dernière Révélation du présent cycle temporel, il en est nécessairement un peu comme la récapitulation. Le credo islamique est énoncé dans le Coran comme une croyance *en Dieu, Ses Anges, Ses Livres et ses Messagers*[1]. Le passage suivant est aussi révélateur à cet égard ; on ne pourrait trouver, ni dans le judaïsme, ni dans le christianisme, rien de comparable à, par exemple, ceci : *Nous avons donné à chacun d'entre eux une loi et une règle. Si Dieu*[2] *l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté. Mais Il a voulu vous éprouver par le don qu'Il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions. Votre retour, à tous, se fera vers Dieu; Il vous éclairera, alors, au sujet de vos divergences*[3]. En outre — et c'est

1. II, 285.

2. Le Coran fait parler la voix de la Divinité non seulement à la première personne (au singulier ou au pluriel), mais aussi à la troisième personne, passant parfois de l'une à l'autre dans deux phrases consécutives, comme c'est ici le cas.

3. V, 48.

pourquoi on peut parler d'un « cycle » temporel — il y a une certaine coïncidence entre le dernier et le premier. Avec l'Islam, la roue a fait un tour complet, ou presque; et c'est pourquoi il affirme être un retour à la religion primordiale, ce qui lui confère encore un aspect d'universalité. L'une des caractéristiques du Coran en tant que dernière Révélation est que, parfois, il est, d'une certaine manière, diaphane, afin que la première Révélation puisse transparaître dans ses versets; et cette première Révélation, qui est le Livre de la Nature, appartient à chacun. Par déférence envers ce Livre, les miracles de Muhammad, à la différence de ceux de Moïse ou de Jésus, ne sont jamais autorisés à occuper le centre de la scène. Car cela, dans la perspective islamique, doit être réservé au grand miracle de la création, lequel, à mesure que les temps s'écoulent, est regardé de plus en plus comme quelque chose allant de soi, mais doit être rétabli dans son sens original. A ce propos, il n'est pas déplacé de mentionner que l'un des dires du Prophète le plus souvent cité par les soufis est la « Tradition sainte » *(hadîth qudusî*[1]*)*, désignée de la sorte parce que Dieu y parle directement : « J'étais un Trésor caché et J'ai désiré être connu, alors J'ai créé le monde. »

1. Le mot « Tradition » sera toujours utilisé avec une majuscule lorsqu'il sera la traduction d'un *hadîth*, littéralement « dire transmis » (par le Prophète lui-même ou par l'un de ses compagnons se référant à lui).

C'est sans doute en vertu de ces aspects d'universalité, et d'autres aussi, que le Coran déclare, s'adressant à l'ensemble de la communauté des musulmans : *Nous avons fait de vous un peuple du milieu*[1]; et il ressortira peut-être des chapitres suivants, même si ce n'est pas leur intention expresse de le démontrer, que le soufisme est, en fait, une manière de pont entre l'Orient et l'Occident.

1. II, 143.

# 3

# *Le Livre*

Si, se référant à notre symbolisme de base, on demande quelle est la forme prise par le flot de la marée, il faut répondre qu'il prend surtout la forme d'un livre, le Coran. Les soufis parlent de « chercher à se noyer » *(istighrâq)* dans les versets du Coran qui, selon l'une des doctrines les plus fondamentales de l'Islam, sont la Parole incréée de Dieu [1]. Ce qu'ils cherchent, c'est, pour employer un autre terme soufique, l'extinction *(fanâ')* du créé dans l'Incréé, du temporel dans l'Éternel, du fini dans l'Infini; et, pour certains soufis, la récitation du Coran a constitué, durant toute leur vie, le principal moyen de concentration sur Dieu, ce qui est l'essence même de tout chemin spirituel. Il arrive que des soufis le récitent continuellement —

1. A l'instar de l'hindouisme et du judaïsme, l'Islam établit une nette distinction entre Révélation et inspiration. Une Révélation est consubstantielle à la Divinité dont elle est une projection ou un prolongement, alors qu'un texte inspiré est composé par l'homme sous l'influence de l'Esprit divin. Dans le christianisme, la Révélation est Jésus lui-même, les Évangiles se situant au degré de l'inspiration.

par exemple, en Inde et en Afrique occidentale —, même s'ils savent très peu d'arabe; et si l'on objecte à cela qu'une telle récitation ne saurait avoir sur l'âme qu'un effet fragmentaire étant donné que l'intelligence des récitants ne peut y participer, on répondra que leur intelligence est pénétrée par la conscience de participer à la Parole divine. Ils savent, en outre, que le Coran est un flux et un reflux — qu'il flue de Dieu vers eux et que ses versets sont des signes miraculeux *(âyât)* qui les reconduiront vers Dieu, et c'est précisément pour cela qu'ils le lisent.

Le texte lui-même justifie cette attitude, car, si le thème du Coran est avant tout Allâh Lui-même, son thème secondaire est qu'il vient directement de Lui par voie de Révélation et qu'il ramène à Lui en dirigeant le long de la *voie droite*. Immédiatement après les sept versets d'ouverture, le corps principal du texte coranique commence par une affirmation de son authenticité et de son efficacité : *Alif-Lâm-Mîm, Voici le Livre, il ne renferme aucun doute; il est une direction pour les pieux*. La première initiale représente *Allâh*, la seconde *Rasûl* [1], « Messager », c'est-à-dire la nature céleste du Prophète, et la troisième *Muhammad*, nom de sa nature humaine. En vertu de la continuité qu'elles représentent, ces lettres figurent le flux de la vague, la *direction* en étant

1. En arabe, la finale, aussi bien que l'initiale des lettres radicales, peut représenter le mot entier. Parfois la lettre *Lâm* est interprétée dans ce contexte comme signifiant *Jibrîl*, l'archange Gabriel, qui transmit la Révélation à Muhammad.

le reflux. La même authenticité et la même efficacité sont affirmées par les deux noms de Miséricorde, *ar-Rahmân* et *ar-Rahîm*, par lesquels débutent les chapitres du Coran. Le premier désigne surtout l'Océan Lui-même dans son aspect de Bonté et de Beauté infinies, lequel, par sa nature, déborde; *ar-Rahmân* peut ainsi, par extension, désigner aussi le flot de la vague, la Miséricorde qui crée, révèle et envoie des Messagers angéliques et humains. Des paroles telles que *Nous avons révélé cela* ou *Nous t'avons* [*toi, Muhammad*] *envoyé comme Messager*, sont comme un refrain revenant constamment dans tout le texte coranique. Avec non moins d'insistance reviennent les versets affirmant l'attraction de l'Infini, la Miséricorde d'*ar-Rahîm* qui pousse l'homme à retourner à son origine, le rendant capable de transcender ses limitations humaines et terrestres, versets tels que : *En vérité Dieu est le Tout-Pardonneur, le Tout-Miséricordieux* [1], ou *Dieu convie ceux qu'Il veut au séjour de la Paix*, ou *Auprès de Lui est l'achèvement ultime*, ou l'injonction *Répondez à l'appel de Dieu*, ou encore la question *Toutes choses ne retournent-elles pas à Dieu ?* Le Coran est imprégné de finalité; et, en particulier, en tant que dernière Écriture du cycle, il est hanté par *l'Heure*, le terme soudain qui *est pesant dans les cieux et sur la terre* [2], dont la mention est un refrain qui

1. Le nom *ar-Rahîm* est le plus souvent précédé dans le Coran par *al-Ghafûr*, le Tout-Pardonneur.

2. VII, 187.

complète celui de la création et de la révélation.

La Révélation islamique embrasse tous les aspects de la vie humaine, ne laissant absolument rien à « César »; et, par la loi des actions et réactions concordantes, la plénitude de son flux dans ce monde produit ses effets dans l'étendue de son reflux et dans la profondeur avec laquelle celui-ci retourne au domaine de la vérité métaphysique. Certains passages atteignent un niveau qui transcende infiniment la dualité du Créateur et du créé, du Seigneur et de l'esclave, et qui n'est rien moins que le degré de l'Essence divine Elle-même [1].

Le Coran est le livre de la communauté entière, et toutefois il est en même temps, et avant tout, le livre d'une minorité, le livre des élus spirituels. Il présente ce double aspect selon des modes différents. D'abord, il abonde en versets « ouverts » que tout croyant peut et doit s'appliquer à soi-même, mais dont on peut dire néanmoins qu'ils s'appliquent de façon prééminente aux soufis. Par exemple, la *Fâtiha*, le chapitre d'ouverture, contient une supplication disant : *Guide-nous dans le droit chemin.* Cela revient plusieurs fois dans la prière rituelle et constitue donc la supplication la plus fréquemment répétée dans l'Islam. Cependant elle « appartient » spécialement aux soufis, car, étant parmi les membres

1. Il va sans dire qu'aucune Révélation ne peut manquer d'atteindre ce niveau. Le christianisme, par exemple, y parvient implicitement, de même qu'il embrasse implicitement l'ensemble de la vie. Mais le Coran fait l'un et l'autre explicitement.

de la communauté les plus « soucieux du chemin », ils peuvent se mettre eux-mêmes dans ce verset comme les autres ne le sauraient, y entrant comme dans leur propre élément. En outre, ils sont les seuls à pouvoir faire valoir le superlatif sous-entendu dans le verset. En général, le mystique pourrait être défini comme celui qui s'est demandé à lui-même : « Quel est le chemin le plus droit ? » C'est en réponse à cette question que le soufisme existe et pour nulle autre raison, car il est, par définition, la voie la plus directe pour approcher Dieu, si bien que le mot *tarîqah* (voie[1]) désigne par extension un Ordre soufique ou une confrérie.

Un autre verset, très aimé pour sa remarquable beauté ainsi que pour sa signification, et que tous récitent, spécialement dans les temps d'épreuve, est le verset de la « quête du retour » *(istirjâ') : En vérité nous sommes à Dieu et à Lui nous retournons*[2]. Les soufis estiment que le soufisme tout entier est résumé dans ce verset ; ils le chantent souvent lors de leurs réunions et parfois le répètent un certain nombre de fois sur le rosaire ; et en fait, bien que chaque croyant soit nécessairement « à Dieu » à un degré ou à un autre, on peut dire que le mystique est « à Dieu » d'une manière qui n'est pas celle du reste de la communauté, car mysticisme veut dire consécration

1. Il est en partie synonyme de *çirat* (chemin) mais a un sens plus étendu et pourrait être traduit par « voies et moyens ».

2. *Innâ li-Lhâhi wa innâ ilayhi râji'ûn.* II, 156.

totale. De plus, il faut rappeler, à propos de ces deux versets, que le soufisme n'est rien sinon un mouvement de retour, un reflux, et que, de ce point de vue, les autres membres de la communauté, bien que tournés dans la bonne direction, sont stationnaires. Même dans leurs propres rangs, les soufis établissent une distinction entre les membres plus centraux d'un Ordre, qu'ils appellent des « voyageurs » *(sâlikûn)*, et les membres plus périphériques, qui sont relativement immobiles.

On peut dire de tels versets qu'ils sont « ouverts », parce qu'ils s'appliquent à toute la hiérarchie de l'aspiration spirituelle à ses divers degrés. Néanmoins, l'écart entre le plus bas et le plus élevé des degrés suffit à constituer une différence de signification; et en fait, le prophète a dit que chaque verset du Coran a « un extérieur et un intérieur ». Nous venons de voir deux exemples de significations intérieures. Pour ce qui est de l'« extérieur » des versets en question, le « droit chemin » exotérique est celui qui consiste à ne pas dévier de la loi de l'Islam, alors que le mouvement de retour désigne, dans son sens le plus extérieur, le passage par une vie pieuse jusqu'à la mort. Les deux significations, l'extérieure et l'intérieure, concernent les soufis; mais, pour les membres de la majorité, indépendamment du fait qu'ils ne sont en général pas disposés mentalement à accepter plus d'une signification pour une seule expression verbale, il serait difficile de comprendre ce que les soufis

entendent par « voyage » *(sulûk)*, c'est-à-dire l'approfondissement intérieur ou le reflux du soi fini en direction de son Principe divin.

Dans de nombreux versets, les sens extérieur et intérieur s'appliquent à des domaines très différents. Un jour, au retour d'une bataille contre les infidèles, le Prophète dit : « Nous sommes revenus de la petite Guerre sainte à la grande Guerre sainte. » Ses compagnons demandèrent : « Qu'est-ce que la grande Guerre sainte ? » et il répondit : « La guerre contre l'âme. » On trouve ici la clé du sens intérieur de tous les versets du Coran se rapportant à la Guerre sainte et aux infidèles. Admettons que ce dire du Prophète apporte quelque chose à chacun, et la plupart des musulmans pourraient prétendre avoir l'expérience de la lutte contre les infidèles de l'intérieur, c'est-à-dire contre les éléments rebelles et non musulmans de l'âme. Mais résister de temps en temps à la tentation est une chose, et faire la guerre en est une autre. La grande Guerre sainte dans son sens plénier est le soufisme, ou, plus précisément, elle en est un aspect et ne regarde que les soufis. Le Coran déclare : *Combattez les idolâtres totalement* [1], et ailleurs : *Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition, et que la religion soit toute à Dieu* [2]. Cela, seul le mystique est capable de le réaliser intérieurement, et lui seul sait ce que cela

1. IX, 36.
2. VIII, 39.

veut dire de maintenir une opposition méthodique contre ses propres possibilités inférieures et de porter la guerre dans le territoire de l'ennemi, de manière que l'âme soit tout entière « à Dieu ». C'est à cause des dangers de cette guerre qu'aucun ésotérisme n'est aisé d'accès. En fait, mais non de propos délibéré, l'exotérisme est un état de trêve avec des escarmouches occasionnelles et livrées de façon décousue ; et il est bien préférable de demeurer exotériste que de susciter toute la fureur de l'ennemi et, ensuite, d'abandonner la lutte, laissant les possibilités inférieures envahir l'âme.

Il serait possible de donner une multitude d'autres exemples de significations intérieures ne concernant que les soufis. Mais, comme on en citera plusieurs dans les chapitres suivants, il suffira pour l'instant d'insister sur l'affinité que les soufis ont généralement avec le Coran en vertu de ce qui les distingue plus spécialement des autres musulmans, à savoir le fait que leur choix délibéré et irrévocable de l'Éternel de préférence à l'éphémère n'est pas simplement théorique et mental, mais est si totalement sincère qu'il les a ébranlés jusqu'au plus profond de leur être et les a mis en mouvement sur le chemin. Le Coran lui-même est une cristallisation de ce choix, car il insiste sans arrêt sur la disparité immense existant entre ce bas monde et le monde transcendant de l'Esprit, alors que, d'un autre côté, il blâme continuellement la folie de ceux qui choisissent le plus bas au lieu

du plus élevé, le plus mauvais au lieu du meilleur. En tant qu'opposé à cette folie, le soufisme peut être défini comme un sens des valeurs ou un sens des proportions. La définition ne serait pas inadéquate, car qui dans le monde, à part leurs pairs dans les autres religions, pourrait se comparer aux soufis pour ce qui est de mettre les premières choses au premier rang et les secondes au second ? De façon analogue, le Coran se définit comme *al-Furqân*, ce qu'on peut traduire par « Critère des valeurs », « Instrument de discrimination », ou simplement « Discernement ».

Une qualité essentielle du message coranique est l'établissement d'une hiérarchie de valeurs offrant des critères pour mettre chaque chose à sa place ainsi qu'une base générale d'évaluation. Il ne distingue pas seulement entre juste et faux, orthodoxie et hérésie, vérité et erreur, religion et paganisme. Il établit aussi une distinction, dans le domaine même de l'orthodoxie, entre ceux qui observent une certaine réserve dans leur culte, et, parallèlement, s'il s'agit de la grande Guerre sainte, entre ceux qui sortent en avant pour se battre et ceux qui restent en arrière. Les uns et les autres recevront leur rétribution. *Dieu a promis à tous d'excellentes choses. Mais Dieu préfère les combattants aux non-combattants et Il leur réserve une récompense sans limites*[1]. Une autre distinction, parallèle mais non forcément identique, est faite entre les *avancés*, dont il est

1. IV, 95.

dit qu'ils sont *rapprochés de Dieu* (*muqarrabûn*, mot servant à distinguer les Archanges des Anges), et les *gens de la droite* (les infidèles étant les *gens de la gauche* [1]). Ailleurs, en deux occasions, ceux qui forment la catégorie la plus élevée, et qui sont aussi dénommés les *esclaves de Dieu* afin de marquer leur extinction en Lui, sont mis en contraste avec les *justes* [2]. Ces derniers sembleraient occuper une position intermédiaire entre les *avancés* et les *gens de la droite*. Il est, en tout cas, significatif de constater que les *avancés* sont représentés au Paradis comme buvant directement aux deux Sources suprêmes, alors que les *justes* y boivent indirectement, c'est-à-dire qu'ils se désaltèrent à un courant tenant sa saveur de l'une ou de l'autre de ces sources, et que les *gens de la droite* boivent de l'eau. Ce symbolisme si riche de significations se passe de commentaires puisque, pour le comprendre, il nous suffit de considérer la communauté islamique telle qu'elle a toujours été et qu'elle est encore aujourd'hui. Quelles que puissent être ses subdivisions, les trois catégories principales de la hiérarchie spirituelle demeurent, avec, premièrement, ceux des soufis qui sont « voyageurs », deuxièmement, ceux qui sont relativement « stationnaires », et, troisièmement, la majorité « exotérique ».

Il est vrai que les distinctions « furqaniques » existent pour l'information de tous. Mais une

1. LVI, 8-40.
2. LXXVI, 5-6; LXXXIII, 18-28.

hiérarchie ne peut être saisie totalement que par ceux qui se trouvent à son sommet. Le Coran établit cette hiérarchie d'en haut; et le soufi, du fait qu'il « se pousse » en direction du sommet, est celui qui parvient le plus près du point de vue coranique — le plus près de la personnification d'*al-Furqân*.

Le sujet de ce chapitre débordera nécessairement sur les autres, puisque la doctrine et la méthode du soufisme ont toutes deux leurs racines dans le Coran. Mais le présent contexte exige au moins une mention de ceci : certaines formulations du Coran paraissent destinées, même par rapport à leur message littéral, aux soufis exclusivement. Nous n'en citerons maintenant qu'un exemple, d'autres devant se présenter par la suite.

*Nous* [*Dieu*] *sommes plus près de lui* [*l'homme*] *que sa veine jugulaire*[1]. Cela ne saurait être désigné comme un verset « ouvert » tel que *Guide-nous dans le droit chemin*, que chacun est libre d'interpréter selon sa conception du chemin et de ce qui est la direction droite. Cela n'est pas non plus comparable à ces versets dont le sens littéral est un voile sur une vérité qui n'est pas pour tous. Ici, exceptionnellement, l'« intérieur » est la signification littérale. L'extérieur « protecteur » est simplement l'éblouissement causé par le dévoilement soudain de ce qui est, pour l'homme, la vérité des vérités. La majorité

1. L, 16.

éblouie tourne son attention sur d'autres versets; mais, au moins pour certains de ceux qui le saisissent littéralement, ce verset ne laisse aucun autre choix que de partir à la recherche d'un cheikh soufi — d'un maître spirituel capable de montrer la voie permettant de se conformer à cette proximité.

# 4
# *Le Messager*

Après la mort de Muhammad, un jour qu'on demandait à Aïcha, son épouse préférée, à quoi il pouvait se comparer, elle répondit : « Sa nature était comme le Coran. » Cela doit être compris comme signifiant que, de son expérience intense et intime du Prophète, elle gardait l'impression qu'il était une incarnation du Livre révélé. Et cela n'est pas surprenant au regard de l'analogie existant entre le Message et le Messager, car le Messager *(rasûl)* n'est pas seulement celui qui reçoit le Message révélé, mais il est aussi, comme la Révélation elle-même, « envoyé » — c'est ce que signifie *rasûl* — dans ce monde à partir de l'Au-Delà. La doctrine islamique du *Rasûl* est, au fond, la même que la doctrine hindoue de l'*Avatâra*, la différence immédiate étant que le terme *Avatâra* veut dire « descente », c'est-à-dire celle de la Divinité, cependant que le *Rasûl* est défini soit comme un Archange, soit comme une incarnation humaine de l'esprit. Mais il s'agit d'une différence de perspective plus que de fait, car l'Esprit possède un aspect increé ouvert sur la Divinité, aussi bien qu'un aspect créé. La

Divinité du *Rasûl* est voilée par la hiérarchie des degrés spirituels marquant la ligne de sa descente, et la raison de ce voile est de préserver la doctrine de l'Unité divine, alors que, dans le cas de l'*Avatâra*, on « replie » volontiers la même hiérarchie pour ne pas porter atteinte à l'identité du moi avec le Soi qui constitue l'essence de la doctrine hindoue de l'*Advaita* (non-dualité). Cette identité est aussi l'essence du soufisme, mais les soufis ont tendance à l'exprimer de façon elliptique, sauf, comme nous le verrons, dans leurs « jaculations inspirées ».

L'aspect le plus frappant du parallélisme entre le Coran et Muhammad se remarque sans doute dans l'étendue de leur pénétration, l'un et l'autre pouvant se comparer à la vague de grand élan déferlant sur la terre jusqu'à des points exceptionnellement éloignés. De même que le Coran embrasse tous les aspects de la vie humaine, ce fut la destinée de Muhammad de pénétrer avec une envergure exceptionnelle dans le domaine de l'expérience humaine aussi bien publique que privée [1]. Le reflux correspond au flux : la plénitude terrestre du Prophète se combine avec une sensibilité extrême au magnétisme de l'Au-Delà ;

1. Muhammad ne fut pas seulement berger, marchand, ermite, exilé, soldat, législateur et prophète-prêtre-roi ; il fut aussi orphelin (mais avec un grand-père et un oncle particulièrement aimants), pendant de longues années époux d'une seule femme beaucoup plus âgée que lui, fréquemment père d'enfants qui lui furent enlevés, veuf, et finalement époux de plusieurs femmes dont certaines beaucoup plus jeunes que lui.

et cette combinaison a laissé une empreinte indélébile sur l'Islam dans son ensemble et, en particulier, sur le soufisme. On en trouve une expression dans ce dire bien connu du Prophète : « Agissez pour ce monde comme si vous deviez vivre mille ans, et pour l'autre comme si vous deviez mourir demain. » Il y a là, d'une part, une exigence de perfection — de patiente exactitude, pourrions-nous dire — incombant à l'homme en sa qualité de représentant de Dieu sur terre; et c'est, d'autre part, une exhortation à être prêt à quitter ce monde à tout moment. Les deux injonctions n'ont en vue que la volonté du Ciel et, à la lumière de la seconde, il est évident que la première doit être appliquée dans un esprit de détachement, car être prêt à partir empêche de se lier. Ainsi le Prophète a pu dire, sans aucune inconséquence : « Sois dans ce monde comme un étranger ou comme un passant. »

Il convient de souligner son désintéressement du monde, fait que l'Occident a largement ignoré, en grande partie parce que son aspect, historiquement frappant, de plénitude terrestre — parfois interprété, de façon totalement erronée, comme « mondanité » — a été jugé comme contredisant un tel détachement, alors que ces deux aspects sont, comme nous l'avons vu, complémentaires et interdépendants. Il est significatif qu'en donnant le Prophète en exemple à suivre le Coran insiste d'abord sur le « reflux de la vague » : *Vous avez dans le Messager de Dieu un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et*

*dans le jour dernier, et qui invoque souvent le nom de Dieu*[1]. Cette mention du Jour dernier rappelle que, comme le Coran lui-même, le Prophète est hanté par l'Heure; et cette hantise ne saurait être dissociée de l'un des événements fondamentaux de sa mission, le Voyage nocturne, aussi appelé, d'après son principal épisode, l'Ascension[2]. Ce fut comme si sa « capacité d'être prêt à partir » avait soudain débordé du plan le plus élevé pour se répandre sur tous les autres, de sorte que, pour lui, se produisit une brève anticipation de l'Heure et qu'il eut un avant-goût de la Résurrection : sur le Rocher de Jérusalem, où il avait été miraculeusement transporté de La Mecque, il fut « décréé », c'est-à-dire réabsorbé, le corps dans l'âme, l'âme dans l'Esprit et l'Esprit dans la Présence divine. Cette « réabsorption » marque le tracé du chemin des soufis[3], et son aspect d'« anticipation » est également significatif, car c'est l'un des sens fondamentaux du mot *sâbiqûn* que l'on a traduit au chapitre précédent par « les avancés » et qui est, comme nous l'avons vu, l'un des termes coraniques désignant les mystiques de l'Islam. Rappelons à ce propos ce dire

1. XXXIII, 21

2. Les deux grandes nuits de l'année islamique sont *Laylat al-Qadr* (la Nuit du Pouvoir) et *Laylat al-Mi'raj* (la Nuit de l'Ascension). Elles sont, respectivement, la nuit de la Descente du Coran et celle de l'Ascension du Prophète.

3. Il va sans dire que cela ne concerne pas le corps et l'âme, à la différence du cas du Prophète, mais l'essentiel, et qu'il s'agit de la réabsorption du centre de conscience.

du Prophète : « Mourez avant de mourir. » Il est vrai que tous les mysticismes connaissent de telles formulations et que tous sont des anticipations; mais, bien qu'il s'agisse d'une distinction relative, le soufisme, en tant que dernier mysticisme du présent cycle temporel, doit obligatoirement se caractériser par une sensibilité particulière à cette « attraction » de l'Heure — élan supplémentaire qui offre sans doute une compensation partielle aux conditions extérieures défavorables de notre temps.

Les soufis savent aussi fort bien que cette sensibilité doit se combiner avec des efforts actifs dans le même sens; et en cela, comme en toute autre chose, ils sont, pour utiliser leur propre formule, les « héritiers du Messager ». Si Muhammad est le Prophète de l'Heure, il y a là un complément passif à sa fonction plus active de Prophète de l'Orientation et du Pèlerinage. Le Coran remarque qu'il se préoccupe de l'orientation [1]; et nous pouvons évaluer le poids de cette préoccupation par la profondeur de l'impact que ce fait a produit sur son peuple. Jusqu'à l'heure actuelle, l'un des traits les plus immédiatement frappants de la communauté islamique est ce que l'on pourrait appeler la « conscience de la direction ». Cette disposition spirituelle, liée inextricablement à la conscience d'être « à Dieu », offre sans doute, elle aussi, une compensation providentielle; et elle s'applique particulièrement

1. II, 144.

au soufi qui, outre qu'il est plus consacré et plus « soucieux du chemin » que les autres membres de sa communauté, ne doit pas seulement dire comme eux la prière rituelle en direction de La Mecque, mais accomplir beaucoup d'autres rites durant lesquels il préfère se tourner du même côté, de manière que cette « concentration » extérieure et symbolique puisse servir de support à la concentration intérieure.

Si le Prophète et ses compagnons les plus proches ont émigré de La Mecque à Médine, ce fut par une nécessité cosmique, afin que l'orientation puisse acquérir, dès l'époque apostolique et donc en tant que précédent apostolique, l'intensité accrue dont est chargé le geste d'un exilé se tournant vers sa patrie. Beaucoup de cette nostalgie demeure encore aujourd'hui, en ce sens qu'un musulman — qu'il soit arabe ou non arabe — est conscient d'avoir ses racines spirituelles à La Mecque [1] — conscience aiguisée une fois par an dans chaque communauté islamique par le départ et le retour des pèlerins; et, dans les cinq prières rituelles quotidiennes, chaque cycle de mouvements culmine dans une prosternation qui peut être décrite comme un épanchement de l'âme en direction de La Mecque. Il ne faut cependant pas oublier que *le souvenir de Dieu est*

1. Ce sentiment est lié inextricablement à la nostalgie vers le Prophète; et le fait de se tourner vers La Mecque, lieu de sa naissance et du début de l'Islam, revient en pratique (sauf pour la petite minorité qui vit dans ces régions) à se tourner aussi vers Médine où il a triomphé, est mort et est enterré.

*plus grand* que la prière rituelle[1], et l'une des significations de ce passage clé est qu'il est « plus grand » de se tourner vers le Centre intérieur que vers le centre extérieur. L'idéal est de faire l'un et l'autre simultanément, étant donné que l'orientation extérieure a été instituée avant tout en vue de l'orientation intérieure. « Notre accomplissement des rites est considéré comme ardent ou tiède selon l'intensité de notre souvenir de Dieu pendant que nous les accomplissons[2]. » On traitera plus en détail par la suite de cette question de l'accomplissement ésotérique des rites exotériques. Ce qu'il s'agit de relever ici, c'est que, pour les soufis, le chemin spirituel n'est pas seulement la grande Guerre sainte, mais aussi, et encore davantage, la « grande Prière » et le « grand Pèlerinage ».

La Kaaba (littéralement le « cube », dont elle a la forme), « Maison de Dieu » au centre de La Mecque, est un symbole du Centre de notre être. Lorsque l'exilé tourne sa face dans la direction de La Mecque, il aspire par-dessus tout, s'il est soufi, au retour intérieur, à la réintégration du soi individuel fini et fragmentaire dans l'Infinitude du Soi divin.

L'homme étant un exilé, un centre spirituel symbolisera plus efficacement la patrie s'il n'est pas immédiatement accessible. C'est sans doute

1. XXIX, 45.

2. Enseignement du cheikh al-'Alawî. Voir notre ouvrage *Un saint musulman du* XX^e^ *siècle*, Paris, Éd. Traditionnelles, 1967, p. 114.

l'une des raisons pour lesquelles, à La Mecque, au commencement de l'Islam, la prière était accomplie en direction de Jérusalem. Mais, si l'homme est un exilé d'abord en raison de son existence séparée de Dieu, il l'est, en second lieu, du fait de sa chute du Paradis. Deux retours au foyer doivent donc s'effectuer, et c'est sans doute à cause de l'exil second de l'homme que, lors du Voyage nocturne, le Prophète fut d'abord transporté « horizontalement » de La Mecque à Jérusalem avant son ascension « verticale », de manière que son voyage puisse être le prototype parfait du chemin qu'auraient à suivre les *avancés* parmi son peuple. C'est seulement à partir du centre de l'état terrestre, c'est-à-dire au degré de la perfection humaine, qu'il est possible d'avoir accès aux états supérieurs de l'être. La première partie du Voyage nocturne est comme une démonstration de cette vérité selon le symbolisme spatial, mais sans tenir compte du fait que le Prophète est lui-même une personnification du centre, que celui-ci s'appelle « Jérusalem » ou « La Mecque ».

En lui la perfection perdue est manifestée à nouveau. Elle correspond au point culminant du flot de la vague, à partir duquel commence le reflux. Nous avons déjà vu que l'idéal est d'avoir atteint la « plénitude terrestre » et d'être « prêt à partir », et c'est vers cette perfection en équilibre entre le flux et le reflux que l'aspiration du mystique doit se diriger. Le Messager divin entre dans ce monde et le quitte par la porte céleste

vers laquelle tout mysticisme est orienté. Mais le mystique lui-même, comme les autres humains, est entré dans ce monde par une porte simplement cosmique; et, pour éviter de refluer par une même issue, sa petite vague individuelle doit atteindre le point culminant de la grande vague, afin que son propre flot relativement faible soit submergé par le grand courant et entraîné avec lui [1]. Ce n'est pas que le mystique soit jamais capable de parvenir à ce point central de perfection par ses propres efforts. Mais le Prophète lui-même est toujours présent en ce centre et, à ceux qui n'y sont pas, il a le pouvoir de jeter une « ligne de sauvetage », qui est une chaîne *(silsilah)* traçant une lignée spirituelle remontant jusqu'à lui. De la sorte, chaque Ordre soufique descend du Prophète, et l'initiation à une *tarîqah* signifie attachement à la chaîne particulière de celle-ci. Cela comporte une centralité virtuelle, c'est-à-dire une réintégration virtuelle dans l'état primordial, réintégration qui doit alors être rendue effective.

Le grand prototype du rite soufique d'initiation est un événement survenu en un moment crucial de l'histoire de l'Islam, environ quatre ans avant la mort du Prophète : assis au pied d'un arbre, il demanda à ses compagnons présents de lui jurer fidélité en plus et en sus de l'engage-

1. Cette « submersion » n'est autre que la sanctification. Quant au salut, les formes extérieures de la religion sont, selon notre comparaison initiale, pareilles à des creux consacrés dans lesquels la vague individuelle doit s'écouler de manière à être « sauvée » du reflux reprenant la direction d'où il était venu.

ment qu'ils avaient pris en entrant dans l'Islam. Dans certains Ordres, ce rite de serrement de mains comprend des éléments supplémentaires [1], et, dans d'autres, il est remplacé par différentes formes d'initiation dont l'une est particulièrement suggestive de l'idée de chaîne comparée à une ligne de sauvetage : le cheikh tend son rosaire au novice; celui-ci en saisit l'autre extrémité qu'il tient pendant la prononciation de la formule d'initiation.

Le lien à la chaîne spirituelle donne à l'initié, non seulement le moyen d'empêcher son propre reflux de se retirer dans la direction d'où il était venu, mais aussi celui de progresser le long du chemin spirituel s'il est qualifié pour le « voyage ». L'attraction de la chaîne transcende infiniment les efforts du voyageur, lesquels sont pourtant nécessaires pour la rendre opérante. Une « Tradition sainte » déclare : « S'il [Mon esclave] s'approche de Moi d'un empan, Je m'approche de lui d'une coudée, et s'il s'approche de Moi d'une coudée, Je m'approche de lui d'une toise; et s'il vient vers Moi lentement, Je viens vers lui rapidement. »

Il va sans dire que le symbolisme spatial n'est pas capable d'exprimer de façon adéquate les effets de la *barakah* (influence spirituelle). Ce serait une simplification excessive de présenter le chemin comme suivant un tracé horizontal suivi

1. Comme, par exemple, dans le rite d'investiture que l'on a déjà mentionné.

d'une ascension, car la virtualité conférée par la liaison à la chaîne permet, dès la première partie du voyage, d'anticiper sur la seconde. D'ailleurs, il appartient à la méthode de tout mysticisme de procéder comme si le virtuel était déjà réellement effectif. Le novice lui-même doit aspirer à l'ascension, bien qu'il doive demeurer attentivement conscient des imperfections qui, pour l'instant, empêchent cette aspiration de se réaliser. Nous devons aussi nous souvenir que, même si la chaîne suit un tracé historique et donc horizontal jusqu'au Prophète, dont la perfection terrestre est la seule base de l'ascension, cette perfection est mise à la portée du disciple en la personne du cheikh, qui se trouve déjà au centre, déjà submergé dans la nature du Prophète et déjà assimilé.

Le prototype du pacte entre Maître et disciple est énoncé dans le Coran dans les termes suivants :

*Dieu était satisfait des croyants quand ils te prêtaient serment sous l'arbre. Il connaissait le contenu de leurs cœurs. Il a fait descendre l'Esprit de Paix sur eux. Il les a récompensés par une prompte victoire* [1].

L'arbre figure l'Arbre de Vie et indique la centralité que l'initiation confère virtuellement. La « prompte victoire » est l'actualisation de cette centralité. Le sens littéral du texte ne fut mis pleinement en lumière que deux ans plus tard, lorsque La Mecque, centre extérieur, ouvrit

1. XLVIII, 18.

ses portes sans effusion de sang à l'armée conquérante du Prophète. Après le passage qui vient d'être cité, le Coran mentionne d'autres dépouilles devant être conquises plus tard, et, littéralement, celles-ci ne sauraient être que les richesses de la Perse et de pays plus éloignés d'Orient et d'Occident qui allaient bientôt faire partie de l'empire de l'Islam. Mais le mode d'expression est tel que la signification plus profonde apparaît clairement à travers le sens littéral : *D'autres choses dont vous n'étiez pas capables, Il les a embrassées en Sa puissance*[1]. Pour les soufis, ces paroles se rapportent avant tout aux trésors de l'Infinitude divine que seul l'Infini Lui-même a le pouvoir d'embrasser[2].

Il ressort déjà implicitement du premier verbe de l'avant-dernière citation, *radiya*, « était satisfait », que la divine promesse de victoire doit s'étendre jusqu'à cette finalité suprême. Le substantif verbal est *ridwân*, « bon plaisir », mais cette traduction est très inadéquate. Pour s'en rendre compte, il suffit de rappeler que, d'après le Coran, *le ridwân de Dieu est plus grand* que le Paradis[3]. De manière à en dégager plus clairement le sens, il nous faut relever le mot « réabsorption » qui a déjà été employé à propos du Voyage nocturne du Prophète comme marquant le tracé du chemin spirituel. La citation suivante

1. XLVIII, 21.

2. Ce verbe évoque immédiatement le Nom divin *al-Muhît*, Celui qui cerne toutes choses, nom de l'Infini.

3. IX, 72.

se rapporte à la même vérité universelle : « On ne peut exister à l'encontre de l'Être, ni penser à l'encontre de l'Intelligence; il nous faut accorder nos rythmes à ceux de l'Infini. Quand nous respirons, une partie de l'air est assimilée, l'autre est rejetée; de même pour la résorption de la manifestation universelle : ne reste auprès de Dieu que ce qui est conforme à sa nature [1]. » Ce passage nous rappelle aussi l'expression coranique « rapprochés de Dieu » qui, comme le *Ridwân*, s'applique seulement aux plus grands saints. *Ridwân* ne signifie pas moins que ceci : Dieu nous accepte, ce qui veut dire que nous sommes assimilés et non rejetés. En d'autres termes, le but suprême du soufisme est d'être « inspiré » par Dieu et réabsorbé, donc de ne plus être « expiré » par la suite.

Au sujet du *Ridwân* déclaré plus grand que le Paradis, il faut noter que cela s'applique à celui-ci dans un sens relatif. Mais, dans sa signification la plus élevée, le mot Paradis désigne l'Insurpassable, qui est le Paradis de l'Essence. En une occasion, le Coran, soudain, énonce le message suivant de caractère intime et mystique; les concepts de *Ridwân* et de Paradis y sont synonymes en se rapportant au Terme du chemin, c'est-à-dire à l'Absolu et à l'Infini : *O toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée* [2] *; entre parmi Mes serviteurs ; entre dans*

1. F. Schuon, *Images de l'Esprit*, Paris, Flammarion, 1961, p. 151-152.

2. C'est-à-dire avec un *Ridwân* mutuel.

*Mon Paradis*[1]. Les dernières paroles se rapportent à ce que les soufis nomment « Éternité après l'extinction[2] », l'extinction elle-même étant implicite dans le mot « serviteurs ». Rappelons ici ces propos d'un soufi persan : « Je suis entré en me laissant au-dehors. » En effet, puisque rien ne saurait être ajouté au Paradis de l'Infini, ne peut y entrer que rien.

Quand ils ont nommé un saint, les musulmans ajoutent : « Que Dieu soit satisfait de lui [ou d'elle] », la mention du *Ridwân* étant alors comme un sceau apposé à la sainteté[3], à la grâce d'avoir été inspiré et assimilé par la Nature divine. Un Messager, d'un autre côté, est une manifestation de cette Nature; le fait d'être « envoyé » ne signifie pas qu'il aurait été « expiré » de sorte qu'il lui serait nécessaire d'être réassimilé. Au contraire, il est venu pour assimiler les âmes à l'Infini et à l'Éternel, dont il est comme une présence mystérieuse dans le domaine du fini et du temporel. Ainsi, parlant du pacte initiatique d'allégeance qui confère virtuellement cette assimilation, le Coran déclare : *Ceux qui te prêtent un serment d'allégeance ne font que prêter serment à Dieu. La main de Dieu est au-dessus de leurs*

1. LXXXIX, 27-30.
2. *al-Baqâ' ba'd al-fanâ'*.
3. La formule généralement employée pour un mort, « Que Dieu lui fasse miséricorde », vise pour le moins le salut. Quant au sens le plus élevé qu'elle peut prendre, il suffit de rappeler que la Miséricorde est infinie par définition.

*mains* [1]. C'est en vertu de cette union, ou identité, que le soi fini du Messager est continuellement rejoint et comblé de nouveau, pour ainsi dire, par l'Infini, et cela est exprimé dans le verbe *çalla*, qui est toujours utilisé lorsque est mentionné le nom du Prophète, comme c'était le cas déjà de son vivant : « Que Dieu le comble de Gloire et lui donne la Paix. » La prière pour la Paix *(salâm)* est ajoutée de manière à rendre harmonieusement possible ce qui est logiquement une contradiction dans les termes : la présence de l'Infini dans le fini.

L'accès au Messager divin étant donné par le lien avec la chaîne spirituelle, et la virtualité du *Ridwân* étant obtenue de lui, comment cette assimilation, ou cette réabsorption virtuelle, va-t-elle s'actualiser ? L'un des moyens qu'il offre est l'invocation de bénédictions sur lui-même, selon la formule déjà citée de gloire et de paix. « Un ange est venu et m'a dit : ' Dieu dit : Personne parmi ton peuple n'invoque de bénédictions sur toi sans que j'invoque sur lui des bénédictions décuplées ' [2]. » Mais la gloire invoquée sur Muhammad ne saurait se réfracter dix fois sur l'invocateur selon la promesse avant que celui-ci ne réalise effectivement la perfection centrale qui seule possède la capacité d'accueillir la gloire et la force de la supporter. Autrement dit, le nom

1. XLVIII, 10.
2. Ce n'est que l'un des nombreux dires du Prophète exprimant la même idée.

*Muhammad*, en plus de sa référence au Messager, peut et doit signifier pour l'invocateur « la perfection virtuelle que je porte en moi », alors que ce nom agit en même temps comme un bouclier — ou plutôt comme un filtre — pour protéger la virtualité contre ce que l'actualité peut seule supporter. Cela n'est qu'un des nombreux exemples de cette possibilité, que nous avons déjà signalée, d'anticiper sur la deuxième partie du voyage avant que la première ait été menée à son terme. Le travail spirituel est surtout une accumulation de grâce qui ne peut prendre effet avant que l'aptitude à la recevoir ne soit acquise.

Un autre moyen de se laisser submerger dans la nature du Prophète est de réciter ses noms et les litanies qui leur sont associées. Et il en est encore un autre, le plus direct, qui consiste à s'appuyer particulièrement sur l'un de ces noms, *Dhikru 'Llâh*, le Souvenir de Dieu, et à devenir, comme lui-même, une personnification de tout ce que ce nom implique.

# 5
# *Le Cœur*

« Aujourd'hui[1] le soufisme *(taçawwuf)* est un nom sans réalité. Ce fut autrefois une réalité sans nom. » Commentant ces paroles, Hujwîrî, au siècle suivant, ajoutait : « Au temps des compagnons du Prophète et de ses successeurs immédiats, ce nom n'existait pas, mais sa réalité était en chacun. Maintenant le nom existe sans la réalité[2]. » De façon semblable, mais sans être aussi absolu dans l'éloge ou dans le blâme, Ibn Khaldûn remarque que, dans la première génération de l'Islam, le mysticisme était trop généralement répandu pour avoir un nom spécifique. Mais, « lorsque la mondanité se répandit et que les hommes devinrent de plus en plus dépendants des attaches de cette vie, ceux qui se consacraient à l'adoration de Dieu se distinguèrent des autres par l'appellation de soufis[3] ».

1. Au xe siècle, quelque trois cents ans après le Prophète. Celui qui parle est Abû'l-Hasan Fushanjî.

2. *Kashf al-Mahjûb*, chap. III.

3. *Muqaddimah*, chap. XI. Le terme « soufi » traduit ici deux mots dans l'original arabe, *çufiyyah* et *mutaçawwifah;* les langues européennes rendent habituellement par « soufi » aussi bien

Le mot *çufî* signifie littéralement « de laine » et, par extension, « vêtu de laine », et il ne fait guère de doute que le vêtement de laine était déjà associé à la spiritualité dans les temps pré-islamiques. Sinon, le Prophète n'aurait pas jugé utile de mentionner que Moïse était entièrement vêtu de laine lorsque Dieu lui parla. Pourtant, le port de la laine ne semble pas avoir été d'un usage général parmi les mystiques de l'Islam. L'explication la plus vraisemblable de l'appellation est qu'elle se serait d'abord appliquée littéralement à un petit groupe d'hommes vêtus de laine et qu'elle se serait ensuite étendue sans distinction à tous les mystiques de la communauté afin de remplir un vide; en effet, ils n'avaient encore aucun nom, et, comme ils constituaient une catégorie toujours plus distincte, il devenait de plus en plus nécessaire d'avoir de quoi les désigner. La diffusion extrêmement rapide du terme soufi et sa permanence ultérieure s'expliquent sans doute en partie par cette nécessité, de même que par la commodité, sous divers rapports, du terme lui-même. La difficulté que l'on a toujours éprouvée à l'expliquer n'est pas le moindre de ses avantages, étant donné que,

---

*çûfî* que *mutaçawwif* (dont les deux termes arabes qu'on vient de citer sont les pluriels). Au sens strict, ils désignent respectivement celui qui est parvenu au terme du chemin et celui qui en suit encore le cours. Il existe un troisième mot, *mustaçwif*, « celui qui aspire à devenir *mutaçawwif* ». (Voir V. Danner, « The Necessity for the Rise of the Term Sufi », *Studies in Comparative Religion*, printemps 1972.)

pour le plus grand nombre, le soufisme lui-même est, par sa nature, un peu comme une énigme et qu'il requiert en tant que telle un nom partiellement énigmatique. En même temps, ce nom doit suggérer des associations d'idées respectables et comporter des implications profondes; et la racine arabe, qui comprend les trois lettres *çâd-wâw-fâ'* et dont le sens de base est « laine », possède selon la science des lettres une identité secrète[1] avec la racine *çâd-fâ'-wâw* ayant pour sens de base « pureté » et désignant ce qui a été passé au tamis, comme pour séparer le grain de la balle. En outre, il découle de cette racine une forme verbale qui, si on l'écrit sans voyelles comme cela se fait couramment en arabe, est en apparence identique à *çûfî* et signifie « il a été choisi comme ami intime », étant entendu que celui qui choisit est Dieu, comme dans le cas de *al-Muçtafà*, l'Élu, le Préféré, qui est l'un des noms du Prophète et dérive aussi de cette racine. L'appellation donnée aux mystiques de l'Islam est assez proche de ces expressions pour s'en trouver encore justifiée, mais pourtant assez éloignée pour qu'eux-mêmes l'acceptent sans paraître en tirer vanité. Cependant ils parlent le plus souvent d'eux-mêmes en disant « les pauvres », *al-fuqarâ'*, pluriel de *faqîr*, en persan *darvîsh*, ce qui a donné en français « fakir » et « derviche ».

1. Du fait que chaque lettre de l'alphabet possède une valeur numérique particulière et que les lettres de l'une et de l'autre de ces racines totalisent le même chiffre.

La pauvreté en question est la même que dans les Béatitudes : « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux! » Mais l'origine du terme en usage chez les soufis est un verset du Coran : *Dieu est le Riche et vous êtes les pauvres*[1]. A la différence de la Béatitude, cela se rapporte à l'humanité en général, exprimant un fait auquel personne ne peut se dérober. Les soufis s'appliquent le verset à eux-mêmes parce que, comme nous le verrons, ils sont seuls à en tirer les conclusions intégrales. Certes, le soufisme pourrait presque se définir comme une exploitation du fait relevé par le verset coranique — fait double puisqu'il concerne à la fois Dieu et l'homme. En outre, le terme *faqîr* a une portée opérative en ce qu'il constitue un rappel précieux; et, par exemple, en terminant une lettre, un soufi fera souvent précéder son nom de cette mention : « Du pauvre envers son Seigneur... »

Si le Coran ne s'adresse pas spécifiquement aux soufis par les paroles *vous êtes les pauvres*, il fait allusion, comme nous l'avons vu, aux saints, c'est-à-dire aux soufis pleinement réalisés, désignés comme les *esclaves de Dieu* dans certains contextes où est relevée non seulement la condition d'esclave (qui concerne chacun), mais le fait d'en être pleinement conscient; d'ailleurs, les deux concepts d'esclavage et de pauvreté sont inextricablement liés. Nous avons vu aussi que

1. XLVII, 38, et aussi XXXV, 15 : *O hommes, vous êtes les pauvres devant Dieu, et Dieu est le Riche, l'Objet de toute louange.*

les soufis, ou plutôt les meilleurs d'entre eux, sont les *avancés* et les *rapprochés*. Mais, de tous les termes coraniques dont on peut dire qu'ils se rapportent à ceux-ci et à personne d'autre, excepté *a priori* les Prophètes, le plus significatif et qui revient aussi le plus souvent est probablement cette formule un peu énigmatique : *ceux qui ont des cœurs;* et, si nous ne l'avons pas encore mentionnée jusqu'ici, c'est qu'elle est suffisamment importante pour constituer le thème central d'un chapitre. En effet, qu'est-ce que le soufisme, subjectivement parlant, sinon l'« éveil des cœurs » ?

Parlant de la majorité, le Coran déclare : *Ce ne sont pas leurs yeux qui sont aveugles, mais leurs cœurs*[1]. Cela montre — et l'on s'étonnerait qu'il en fût autrement — que la perspective coranique est en accord avec celle de tout le monde antique, aussi bien de l'Orient que de l'Occident, lorsqu'elle attribue la faculté de vision au cœur et qu'elle mentionne celui-ci pour désigner, non seulement l'organe corporel de ce nom, mais aussi le centre de l'âme auquel il donne accès, alors que ce centre sert lui-même de passage vers un « cœur » plus élevé, l'Esprit. Ainsi le « cœur » est-il souvent synonyme d'« intellect », non dans l'usage abusif qu'on fait aujourd'hui de ce mot, mais dans le plein sens du latin *intellectus*, nom de la faculté permettant de percevoir le transcendant.

1. XXII, 46.

Étant le centre du corps, le cœur peut être considéré comme transcendant le reste de celui-ci, bien que sa substance soit faite comme lui de chair et de sang. En d'autres termes, si le corps dans son ensemble est « horizontal » en ce qu'il est limité à son propre plan d'existence, le cœur possède, en plus de cela, une certaine « verticalité » du fait qu'il est l'extrémité inférieure de l'axe « vertical » venant de la Divinité elle-même et passant par les centres de tous les degrés de l'univers. Si nous recourons à l'image suggérée par l'Échelle de Jacob, laquelle n'est autre que cet axe, le cœur corporel sera l'échelon le plus bas et l'échelle elle-même représentera toute la hiérarchie des centres, ou des « cœurs »[1], l'un au-dessus de l'autre. Ce symbole est d'autant plus adéquat qu'il représente chaque centre comme séparé et distinct des autres, mais pourtant relié à eux. C'est en vertu de cette interdépendance, par laquelle les centres sont en quelque sorte unifiés en un seul, que le cœur physique reçoit la vie de la Divinité (selon la doctrine soufique, toute vie est divine) et l'épanche dans le corps. Dans la direction opposée, le cœur physique peut servir de foyer de concentration à toutes les forces de l'âme qui aspire à l'Infini, et on peut en trouver des illustrations pratiques dans les méthodes de la plupart des formes de mysticisme, sinon même dans toutes. C'est en vertu de la

1. Pour plus de clarté, on écrira ce mot avec une majuscule chaque fois qu'il désignera un centre transcendant.

même interdépendance que le « Cœur » peut aussi correspondre à l'échelon le plus élevé de l'échelle, soit à l'Infini Lui-même, comme dans la « Tradition sainte » suivante [1] : « Ma terre ne peut Me contenir, ni ne le peut Mon ciel, mais le Cœur de Mon esclave croyant peut Me contenir. » On peut en trouver un autre exemple dans le poème du soufi Hallâj débutant par ces mots : « J'ai vu mon Seigneur par l'œil du Cœur. Je dis : ' Qui es-tu ? ' Il répondit : ' Toi '. »

De ce dernier point de vue, « Cœur » peut être considéré comme synonyme d'« Esprit », celui-ci possédant un aspect divin comme un aspect créé; et l'un des grands symboles de l'Esprit est le soleil qui est le « cœur » de notre univers. Cela nous ramène au sens du mot soufi. Nous avons vu qu'il signifie « vêtu de laine » et que la laine est associée à la spiritualité. Mais quelle est la raison de cette association ? Il nous faut évidemment chercher la réponse à cette question dans la science des symboles qui offre la connaissance d'équivalences mystérieuses; elle ressort justement d'une remarque de René Guénon [2] sur la correspondance profonde entre deux symboles de l'Esprit, l'arbre et le soleil (représenté ici par son métal, l'or) : « Les fruits de l'' Arbre de vie ' sont les ' pommes d'or ' du jardin des Hespérides; la ' toison d'or ' des Argonautes, également

1. Voir ci-dessus, p. 26.

2. Plus connu en Égypte sous le nom de 'Abd al-Wâhid, Yahyà. Il était Shâdhilî par sa *tarîqah*.

placée sur un arbre et gardée par un serpent ou un dragon, est un autre symbole de l'immortalité que l'homme doit reconquérir[1]. » Bien qu'il n'en fasse pas mention, Guénon était certainement conscient du caractère solaire de ce dernier symbole, non seulement du fait de l'or, mais de la toison elle-même. De même que le lion, le mouton, en effet, a toujours été spécialement consacré au soleil[2]; ainsi, en portant un vêtement de laine, on revêt la robe de cet « éveil du cœur » symbolisé par la lumière du soleil et constituant l'aspect central de tout ce que le soufi entreprend de reconquérir. L'expression coranique *ceux qui ont des cœurs* possède de la sorte une relation avec le nom même du soufisme, tout en rendant compte directement de son essence.

Jusqu'ici, nous avons considéré le Cœur principalement en tant que centre comprenant tous ses prolongements « verticaux ». Mais, lorsque le mot Cœur, dans le soufisme — comme dans les autres mysticismes —, se rapporte à un centre particulier et distinct des autres, il ne s'agit normalement ni du plus élevé ni du plus bas, mais du centre de l'âme. Dans le macrocosme, le Jardin d'Éden est à la fois centre et sommet de l'état terrestre[3]. Par analogie, le Cœur, qui

1. *Le Symbolisme de la Croix*, Paris, Véga, 1950, p. 85.

2. En astrologie, on dit que le soleil est « en dignité » lorsqu'il est sous le signe du Lion, et « en exaltation » sous le signe du Bélier.

3. Il est souvent représenté au sommet d'une montagne.

dans le microcosme correspond au Jardin, est à la fois centre et sommet de l'individualité humaine. Plus précisément, le Cœur correspond au centre du Jardin, point où pousse l'Arbre de Vie et où coule la Fontaine de Vie. En fait, le Cœur n'est rien d'autre que cette Fontaine, identité implicite dans le mot arabe *'ayn* signifiant en même temps « œil » et « source ». La particularité de cet avant-dernier degré de la hiérarchie des centres est qu'il marque le seuil de l'Au-Delà, le point où finit le naturel et où commencent le surnaturel et le transcendant. Le Cœur est l'*isthme (barzakh)* si souvent mentionné dans le Coran[1] comme séparant *les deux mers* qui représentent le Ciel et la terre, *l'agréable mer d'eau douce* étant le domaine de l'Esprit, et *la mer salée et amère* celui de l'âme et du corps; et, lorsque Moïse déclare : *Je n'aurai de cesse que je n'aie atteint le confluent des deux mers*[2], il formule le vœu initial que doit faire, implicitement ou explicitement, tout mystique pour parvenir au Centre perdu qui, seul, donne accès à la connaissance transcendante.

L'une des clés coraniques pour la compréhension des sens cachés est ce verset : *Nous leur montrerons Nos signes sur les horizons et en eux-mêmes*[3]. Notre attention est ici attirée sur la correspondance entre les phénomènes exté-

1. Comme, par exemple, XXV, 53.
2. XVIII, 60. La Fontaine est remplacée ici par la mer céleste dont les eaux sont les Eaux de Vie.
3. XLI, 53.

rieurs et les facultés intérieures, et, si l'on songe à ce que signifie le Cœur, il est particulièrement instructif de relever lequel, parmi les « signes sur les horizons », est son symbole. Nous avons déjà vu que, comme centre de notre être total, le Cœur est le soleil intérieur. Mais il ne l'est qu'en vertu de sa « conjonction » avec l'Esprit; dans sa propre sphère, en tant que centre de l'âme et seuil du Ciel, il correspond à la lune. Dans un commentaire [1] du Coran, un soufi du XIVe siècle interprète le mot « soleil » comme Esprit; la lumière est la gnose; le jour est l'Au-Delà, monde transcendant de la perception spirituelle directe; et la nuit est ce monde, monde de l'ignorance ou, au mieux, de la connaissance indirecte réfléchie symbolisée par le clair de lune. La lune transmet indirectement la lumière du soleil à l'obscurité de la nuit; et, semblablement, le Cœur transmet la lumière de l'Esprit à l'obscurité de l'âme. Mais cette faculté est voilée dans l'homme déchu, et cela par définition même, car, si l'on dit qu'il perdit le contact avec la Fontaine de Vie lorsqu'il dut quitter le Paradis terrestre, cela revient à dire qu'il n'a plus d'accès direct au Cœur. Ainsi l'âme de l'homme déchu est-elle une nuit dont le ciel est couvert de nuages; et cela nous conduit à une question d'importance fondamentale pour le soufisme : si l'on demande quelle qualification est nécessaire pour être admis dans

1. Par 'Abd ar-Razzâq al-Kâshânî; aussi attribué, mais à tort, à Ibn 'Arabî.

un Ordre soufique ou quelle est la chose qui peut inciter quelqu'un à rechercher l'initiation, on répondra que, dans la nuit de son âme, la couche de nuages doit être assez mince pour qu'au moins quelques clartés de la lumière du Cœur puissent percer les ténèbres. Comme on lui demandait pourquoi des aspirants novices venaient à lui malgré l'absence de prosélytisme de la part de ses disciples, un cheikh de ce siècle répondit qu'ils étaient « troublés par la pensée d'Allâh » [1]. Autrement dit, ils venaient parce que les nuages n'étaient pas assez épais pour faire disparaître la conscience de la réalité spirituelle. Cela fait aussi songer à cette formule : « Avoir un pressentiment de ses états supérieurs. » Ce pressentiment a été mentionné par Guénon comme motif valable pour chercher à s'engager dans une voie spirituelle et comme critère de qualification pour une telle voie; et le faîte de ce pressentiment est le sens, si reculé soit-il, de ce que le même auteur traduit par « Identité suprême » [2] — autrement dit, c'est un avant-goût de la vérité exprimée dans les vers de Hallâj que nous venons de citer.

Le terme « avant-goût » intervient ici afin de rendre l'arabe *dhawq* (saveur), fort utilisé par les soufis à la suite du Prophète pour indiquer le caractère direct de la connaissance du Cœur,

1. Cheikh Ahmad al-'Alawî. Voir *Un saint musulman du* XX^e^ *siècle, op. cit.*, p. 26.

2. En arabe *tawhîd*, littéralement « réalisation de l'Unité ».

par opposition à celle du mental. En fait Ghazâlî définit le soufisme comme *dhawq;* et, si l'on veut comprendre comment cette connaissance appartenant au sommet de l'âme et au seuil du Ciel peut avoir besoin d'un terme emprunté à une connaissance relevant des confins inférieurs de l'âme, soit du seuil du corps physique, il faut d'abord comprendre la loi universelle dont ce « besoin » est une application.

Lorsqu'on dit que Dieu est Amour, la signification la plus élevée de cette sentence est que l'archétype de toutes les relations positives — conjugales, paternelles et maternelles, filiales et fraternelles — est Un de façon indivisible dans la Perfection infinie et se suffisant à elle-même de l'Essence divine [1]. Selon une signification moins absolue, la relation centrale, qui est la relation conjugale dont les autres dépendent et dans laquelle elles sont déjà contenues, a pour Archétype la polarisation des Qualités divines en Qualités de Majesté et Qualités de Beauté. Il résulte de cet Archétype que la concorde dépend de la ressemblance et de la dissemblance, de l'affinité et de la complémentarité. La Majesté et la Beauté sont toutes deux infinies et éternelles, d'où leur affinité. Mais l'une est Perfection active et l'autre Perfection passive [2], d'où leur complémentarité. Sur terre, les deux membres du couple humain

1. Le Nom divin exprimant cette qualité de Celui qui Se suffit à Soi-même est *aç-Çamad.*

2. Perfections active et passive sont les équivalents taoïstes des termes soufiques de Majesté et de Beauté.

tiennent leur affinité de la régence qu'ils exercent de la part de Dieu, et ils sont complémentaires par le fait d'être homme et femme. L'harmonie de l'univers dépend pareillement de similitudes et de différences, non seulement entre les individus, mais aussi entre les mondes. Le rapport peut être « horizontal » lorsque les deux pôles sont situés sur le même plan, comme dans les exemples cités, ou il peut être « vertical », comme c'est le cas entre un monde supérieur et un monde inférieur qui en est la manifestation ou le symbole. Dans ce dernier cas est mise en relief la relation parents-enfants, mais nullement de manière exclusive; la relation conjugale est toujours présente, étant donné que l'immanence divine ne peut jamais être exclue. Il est ainsi possible de parler du « mariage du Ciel et de la Terre »; et c'est aussi en vertu de l'immanence divine, qui place l'amant virtuellement au niveau de l'Aimé, que les poèmes soufiques dédiés à la Divinité sous le nom de Layla [1] sont des poèmes d'amour au sens le plus central du terme.

On trouve un exemple universel de la relation verticale dans la « Tradition sainte » déjà citée : « J'étais un trésor caché et J'ai désiré être connu, alors J'ai créé le monde. » Il n'y a rien dans le monde qui n'ait son archétype divin. Mais l'harmonie exige aussi que le monde soit un complément, et la complémentarité implique un

1. Ce nom, qui est celui de l'une des plus grandes héroïnes du Proche-Orient, signifie littéralement « nuit »; les soufis le prononcent par allusion au mystère de l'Essence divine.

caractère d'inversion. Ainsi l'homme, dont l'archétype est l'Être divin Lui-même de qui tout découle, est la dernière de toutes les choses créées, la finalité vers laquelle tend la création tout entière. C'est de la même manière que, sur le plan le plus bas de tous, la réflexion d'un objet est l'image fidèle, mais inversée, de l'objet lui-même. La montagne, dont le sommet apparaît comme s'il était au fond du lac qui le reflète, est un prototype naturel du Sceau de Salomon, symbole répandu dans le monde entier de l'union des Perfections active et passive, et, par extension, de tous les couples qui figurent cette union dans tous les mondes de l'univers [1].

L'équilibre parfait de l'âme primordiale dépend de l'union harmonieuse des domaines de l'homme intérieur et de l'homme extérieur. Si nous admettons que le sommet du triangle supérieur du Sceau de Salomon représente l'expérience directe que fait le Cœur des Vérités spirituelles qui sont fruits de l'Arbre de Vie, l'angle opposé du triangle inférieur [2] représentera le goût au sens littéral, alors que les deux bases en position intermédiaire figureront la connaissance mentale indirecte découlant des deux expériences directes. Le message de ce symbole est que, si nous voulons savoir à quoi correspond la connaissance du Cœur, nous devons nous adresser aux sens plutôt qu'au mental, en tout cas en ce qui

1. Voir à ce sujet Abû Bakr Sirâj ad-Dîn, *The Book of Certainty*, New York, Samuel Weiser, chap. XIII.

2. L'extérieur est « sous » l'intérieur.

concerne son caractère direct. Mais notre symbole représente aussi l'abîme séparant les sens du Cœur : la connaissance par les sens, étant le mode de perception placé le plus bas, est plus profondément enfoncée dans l'espace, le temps et les autres conditions terrestres, et donc plus resserrée et plus fugitive que la connaissance mentale, cependant que le « goût » intérieur échappe à ces conditions en raison de son exaltation et, en conséquence, constitue, de toutes les expériences, la plus vaste et la plus durable.

Le Sceau de Salomon est une clé pour l'interprétation de nombreux textes dont le sens a échappé à la compréhension de ceux qui ignorent les lois du symbolisme, et parmi ces textes se trouvent les descriptions coraniques du Paradis. Il est vrai que la béatitude spirituelle est souvent indiquée simplement par une affirmation disant qu'il n'existe aucune commune mesure entre les joies terrestres et les joies célestes, ou par des paroles telles que : *Certes ton Seigneur t'accordera ses dons et tu seras satisfait*[1]. Mais, dans certains passages descriptifs, le Coran parle en termes de plaisirs des sens, parce que ces plaisirs directs sont en fait les projections terrestres, ou les ombres, des archétypes paradisiaques qu'il cherche à traduire. Ayant leurs racines dans ces archétypes, les sensations ont le pouvoir de les évoquer, car le « lien » rattachant le symbole à sa réalité, non seulement décrit le tracé du

1. XCIII, 5.

chemin par lequel le symbole est venu à l'existence, mais peut devenir, en sens inverse, une corde vibrante du souvenir spirituel.

Tout en rappelant à l'âme que le Paradis est à désirer[1] intensément, ces descriptions coraniques servent aussi à restituer à la vie terrestre une dimension perdue; et ici apparaît un aspect significatif du soufisme auquel on a déjà fait allusion en notant que l'Islam affirme être une restauration de la religion primordiale. Il va sans dire que cette affirmation se justifie avant tout — nous pourrions même dire uniquement — en vertu du mysticisme. Le mysticisme sous toutes ses formes commence par une quête de l'« état primordial », puisque cet état est l'équivalent de la perfection humaine qui est l'unique base de l'ascension spirituelle. Mais la perfection envisagée, bien qu'essentiellement toujours la même, n'est pas toujours « primordiale » dans les détails de son application. Ce qui distingue le

1. S'il est abandonné à ses propres ressources, l'homme déchu se trouve, en quelque sorte, dans l'embarras entre la connaissance mentale et la connaissance sensorielle : il sait que la connaissance mentale est supérieure à la connaissance sensorielle et qu'il faudrait lui accorder l'importance découlant de cette supériorité; mais il sait aussi que la connaissance inférieure possède une intensité et une immédiateté qui manquent à la connaissance supérieure. La doctrine de la connaissance par le cœur explique tout; mais, en son absence et à défaut de son prolongement qu'est la foi, ainsi que des vertus accompagnant celle-ci, notamment la patience devant ce qu'on ne comprend pas et la confiance humble dans la Providence, il semble y avoir quelque chose de travers : l'âme, alors, se trouve en face d'un dilemme entre l'hypocrisie et la sensualité.

mysticisme islamique de beaucoup d'autres, c'est qu'il vise un idéal destiné à l'homme tel qu'il a été créé, c'est-à-dire une perfection conforme au Paradis terrestre. En tant qu'image de l'âme primordiale, le Sceau de Salomon, avec ses deux triangles disposés en sens inverse, manifeste une extraversion intense compensée — et dominée — par une introversion intense, l'attraction du monde extérieur étant équilibrée par celle du Cœur. Nous avons déjà vu comment le Prophète de l'Islam personnifie cette harmonieuse résolution des contraires. On peut dire de l'« attraction de l'Heure », déjà mentionnée à ce propos, qu'elle coïncide avec le magnétisme du Cœur, puisque la conscience de tous deux réside dans le Cœur. En outre, c'est l'Heure qui réintègre effectivement les symboles dans leurs archétypes, et l'une des fonctions de la connaissance par le Cœur est d'anticiper sur cette réintégration en rapportant sans cesse les objets extérieurs aux réalités intérieures qu'ils symbolisent. Particulièrement représentative de la religion primordiale est cette parole, l'une des plus connues du Prophète : « Le parfum et les femmes m'ont été rendus chers, et la fraîcheur a été donnée à mes yeux dans la prière[1]. » La mention de celle-ci nous montre qu'il s'agit ici de trois rites.

1. La « fraîcheur des yeux » est une expression arabe proverbiale exprimant un plaisir intense. L'emploi de la forme passive est important dans ce contexte; c'est comme si le Prophète avait dit : Ma destinée a été d'aimer les parfums, les femmes et la prière.

Pareille « extériorité intérieure » est caractéristique du Message que le Messager a reçu et transmis. Survenant à la fin du cycle temporel, elle présente une fois encore à l'humanité le Livre de la Nature, la Révélation primordiale dont les hiéroglyphes sont l'homme et les animaux, les forêts et les champs, les montagnes, les mers et les déserts, le soleil, la lune et les étoiles. L'un des enseignements les plus centraux du Coran est celui-ci : « Ne regardez pas les choses de ce monde comme des réalités indépendantes, car leur existence à toutes dépend du Trésor caché dont elles ont été créées pour révéler la gloire. » Voici les termes du texte coranique : *Les sept cieux, la terre et tout ce qui s'y trouve célèbrent Ses louanges ; il n'y a rien qui ne célèbre Ses louanges ; mais vous ne comprenez pas leurs louanges*[1]. Et l'un des « refrains » du Coran interpelle les visionnaires parmi les hommes, ou ceux qui seraient capables de vision, les engageant à méditer sur toutes ces merveilles de la création et à y voir des « signes ».

Cette extériorité en vue de l'intériorité, trait caractéristique du soufisme [2], peut se comparer à une ligne tracée entre les deux angles supérieur et inférieur du Sceau de Salomon. La faculté de perception extérieure directe doit être reliée à

1. XVII, 44.

2. Cette distinction, comme plusieurs autres figurant dans ce livre, est relative, et sa portée ne doit pas être exagérée. Il y a là une question d'accent — comme si chaque mysticisme prononçait la même formule avec une intonation et une insistance différentes.

celle de perception intérieure directe, et cette liaison constitue la « corde du souvenir spirituel », déjà mentionnée, qu'il s'agit de faire vibrer afin que la faculté intérieure soit éveillée et que la « glorification » soit « comprise »; et, au-delà de cette faculté représentée par l'angle supérieur, la « corde » peut être prolongée indéfiniment, car la vibration ne cesse pas au seuil du Ciel, mais tend vers l'Infini. Nous nous trouvons ici, une fois de plus, au cœur de notre sujet, car le soufisme est la doctrine et la méthode de cette tendance, et la vibration n'est autre qu'une variante du reflux décrit dans notre image initiale. Et, à ce point de notre exposé, nous pouvons de nouveau poser la question : « Quelle est la chose qui reflue ? » En effet, la réponse déjà donnée — c'est le centre de conscience qui reflue — sera maintenant plus claire à la lumière de ce qu'on a dit au sujet du Cœur, lequel désigne toujours le centre mais qui, du fait que ce dernier n'est pas fixe, peut se rapporter à la Lune intérieure ou au Soleil intérieur, voire, au-delà de celui-ci, à l'Essence Elle-même.

Puisque chacun a toujours un centre de conscience, on peut dire qu'il a aussi un « cœur ». Mais, en principe, les soufis font usage de ce terme dans un sens transcendant pour désigner un centre de conscience correspondant au moins à la Lune intérieure.

Les racines de ce principe se trouvent dans la définition donnée par le Prophète de l'*ihsân* (excellence), qui a un rapport direct avec la

connaissance par le cœur : « L'excellence, c'est d'adorer Dieu comme si tu Le voyais; et si tu ne Le vois pas, Lui te voit. »

« Comme si tu Le voyais. » Comme si l'homme était toujours en pleine possession de ses facultés primordiales. Tout un aspect de la méthode soufique réside dans le mot *ka'annaka*, « comme si tu... »; et ce précepte d'idéalisme possède de nombreuses applications, dont nous verrons quelques-unes par la suite. Mais cela doit se combiner avec le précepte d'actualité, celui de « mais en fait ». Personne n'est, plus que le mystique, lucidement conscient de la chute de l'homme — à tel point qu'il estime qu'une chose est positive dans la mesure où elle est capable de déclencher une vibration en direction du Cœur et d'ouvrir un passage vers lui.

En principe, et puisqu'*il n'y a rien qui ne célèbre Ses louanges*, tout est doué de cette capacité. *Mais vous ne comprenez pas leurs louanges*. Il faut admettre que les symboles qui pouvaient pénétrer le Cœur de l'homme primordial ne parviennent pas à être pleinement opérants chez l'homme déchu du fait de son opacité. En d'autres termes, il ne peut pas y réagir avec assez de force pour susciter la vibration nécessaire; et s'il était abandonné à ses propres ressources, il serait impuissant à se ménager un accès au Cœur. La vue d'un beau paysage, par exemple, ne lui cause pas seulement émerveillement et plaisir, mais aussi désir, car le sujet ne peut pas se fondre avec l'objet; et ce désir n'est autre qu'un degré du

pressentiment, déjà signalé, de ses possibilités supérieures, degré du « souvenir » que, dans le monde archétypal de l'Esprit, la fusion du sujet et de l'objet se produit effectivement. Pourtant un tel pressentiment n'est qu'une qualification pour la voie spirituelle. Livré à lui-même, il serait désespérément insuffisant. C'est pour de bonnes raisons que, dans la plupart des traditions, l'obstacle à surmonter est représenté sous les traits d'un monstre gigantesque doué de pouvoirs surnaturels. Rien n'agira contre lui, sauf une épée forgée et trempée au Ciel; mais, en tant qu'auxiliaire de cette épée, le pressentiment sera dans l'âme un renfort précieux; autrement dit, il doit avoir la consécration d'une incantation provenant du Ciel, avant tout du Nom divin lui-même.

Il est important de rappeler ici que *Dhikr Allâh* (Souvenir de Dieu, ou Invocation de Dieu) est un nom du Prophète et que, selon le Coran, cette invocation est « plus grande » que la prière rituelle elle-même. Le terme utilisé pourrait aussi être traduit par « la plus grande », sans idée comparative, car les deux interprétations sont possibles du point de vue linguistique; et, dans le présent contexte, on peut affirmer que l'invocation du Nom de Dieu, qu'elle soit accompagnée ou non d'autres pratiques, est la chose la plus positive qui puisse être dans le monde, parce qu'elle produit la vibration la plus puissante en direction du Cœur. Le Prophète a dit : « Il existe pour chaque chose un vernis qui enlève la rouille; et le vernis du Cœur est l'invocation d'Allâh. »

Nous anticipons ici sur le chapitre relatif à la méthode; mais, à l'instar de l'unité qui est son objectif, le soufisme est si homogène qu'il n'est pas possible d'isoler en chapitres strictement délimités la doctrine, la méthode, et la substance spirituelle et psychique à laquelle celles-ci s'appliquent. Poursuivant donc notre anticipation pour un instant, nous pouvons noter que, même si l'invocation du Nom suprême *Allâh* détient la préséance sur toutes les autres pratiques du soufisme, le terme *Dhikr Allâh* s'étend aussi à d'autres rites, et en particulier à la récitation ou à l'audition du Coran, lequel, comme nous l'avons vu, est substantiellement un avec Dieu; et, parlant du déclenchement des vibrations et du passage de l'extérieur à l'intérieur, il est intéressant de citer ce que le Livre révélé dit de lui-même et du pouvoir de ses propres versets : *La peau de ceux qui craignent leur Seigneur en frissonne, puis leur peau et leur cœur s'assouplissent à l'invocation du Nom de Dieu*[1]. Les soufis disposent ici de toute l'autorité nécessaire pour justifier la pratique de certains exercices extérieurs, tel le balancement du corps dans la danse sacrée, comme moyens de concentration intérieure.

*Leurs cœurs s'assouplissent*, c'est-à-dire : *leurs cœurs deviennent moins durs*. Quant à l'obstacle, qu'on l'appelle nuages sur la lune ou dragon défendant l'accès à la Fontaine de Vie, c'est bien la rouille du cœur, ou le durcissement du cœur,

1. XXXIX, 23.

dont il s'agit. Cependant, les « voyageurs » sont ceux pour lesquels, par définition, l'obstacle est, ou est devenu, relativement transparent. Autrement, il ne leur serait pas prescrit comme idéal « d'adorer Dieu comme si tu Le voyais », car ce *ka'anna*, de même que les autres « comme si » du soufisme, présuppose une base de certitude.

Qu'est-ce que la certitude ? Ou quelle est la différence entre la certitude et la conviction ? La conviction est indirecte et relève du mental, étant l'effet de processus purement mentaux comme le raisonnement. Mais la certitude, toujours directe, relève du « sommet du triangle ». Elle peut, en tant que telle, résulter d'une perception sensorielle ; l'ouïe, le toucher ou la vue peuvent procurer la certitude. Mais, dans son sens spirituel, lorsqu'elle a le Transcendant pour objet, la certitude résulte de la connaissance par le Cœur. En outre, et à défaut de cette connaissance dans son acception plénière, les éléments les plus proches du Cœur au sommet de l'âme doivent aussi être considérés comme des facultés de perception directe, bien que de façon fragmentaire ; et le terme « certitude » peut s'appliquer à toute lumière reçue par ces facultés intuitives en vertu de la transparence de l'obstacle.

Avant de clore ce chapitre et en préface à la doctrine, qui, comme toutes celles relevant du mysticisme, présuppose au moins une certitude virtuelle dans l'âme — sinon la semence tomberait sur un « sol rocailleux » —, nous énumérerons encore les trois degrés de la certitude tels que le

soufisme les définit[1]. La Vérité divine est symbolisée par le feu en tant qu'élément. Les trois degrés sont, par ordre ascendant, la Science de la certitude *('ilm al-yaqîn)*, l'Œil de la certitude *('ayn al-yaqîn)* et la Vérité de la certitude *(haqq al-yaqîn)*. La Science est la certitude obtenue en entendant une description du feu; l'Œil est celle qu'apporte la vue de ses flammes; la Vérité est la certitude provenant du fait d'y être consumé. Ce dernier degré est l'extinction *(fanâ')* de toute altérité, seul moyen de réaliser l'Identité suprême. Le second degré est celui de la connaissance par le Cœur, car l'Œil qui voit n'est autre que le Cœur. Quant à la Science, elle est la compréhension mentale portée au degré de la certitude par les facultés d'intuition qui entourent le Cœur; et c'est l'une des fonctions de la doctrine d'éveiller ces facultés et de les rendre opératives.

1. *The Book of Certainty, op. cit.*, se fonde sur la doctrine de ces trois degrés.

# 6

# *La doctrine*

Toute doctrine est en rapport avec le mental; mais la doctrine mystique, qui correspond à la Science de la certitude, adresse au mental un appel à se transcender lui-même. Le Nom divin *Allâh* est la synthèse de toute vérité et donc la racine de toute doctrine; et, comme telle, il offre la certitude au Cœur et aux éléments de l'âme qui en sont les plus proches. Mais, étant une synthèse, il ne saurait par lui-même satisfaire les besoins du mental; et, dès lors, pour que l'intelligence tout entière, y compris le mental, puisse participer au cheminement spirituel, le Nom, en quelque sorte, tend la main aux facultés mentales comme en une extension de soi-même leur offrant le savoir avec la certitude, et présentant, outre sa qualité de synthèse, un aspect analytique convenant à leur mode d'activité. Cette extension du Nom est le témoignage *(shahâdah)* divinement révélé qu'*il n'est de dieu que Dieu (lâ ilâha illâ 'Llâh*[1]*)*.

1. L'une des raisons pour lesquelles le Nom est, en tant qu'invocation, « le plus grand » est qu'en s'abstenant de s'adresser au mental il oblige le centre de conscience à se retirer vers l'intérieur, en direction du Cœur.

*Il n'est de dieu que Dieu :* c'est, pour le mental, une formulation de la vérité; pour la volonté, c'est une injonction se rapportant à la vérité; mais, pour le Cœur et ses prolongements intuitifs de certitude, c'est une synthèse, un Nom de Vérité appartenant comme tel à la catégorie la plus élevée des Noms divins. Cet aspect synthétique se fait sentir même lorsque la *Shahâdah* est prise dans son sens analytique, car la synthèse est toujours présente en arrière-plan, toujours prête, pourrait-on dire, à réabsorber la formulation en soi-même. Ainsi, tout en invitant à l'analyse, comme c'est son rôle, la *Shahâdah* semble, d'une certaine manière, défier l'analyse. Elle est à la fois ouverte et fermée, évidente et énigmatique; et, jusque dans son évidence, elle est un peu comme étrangère au mental qu'elle éblouit par son excès de simplicité et de clarté, de même d'ailleurs qu'elle éblouit par tous les sens cachés qui se réverbèrent en elle. Très significatifs à cet égard sont ces vers relatifs à l'Essence divine :

> En sa manifestation, cachée,
> Elle apparaît comme voile sur voile
> Pour recouvrir Sa propre gloire [1].

Semblablement, la signification essentielle de la *Shahâdah* est voilée par ses sens extérieurs. Comme le fait remarquer en une autre occasion l'auteur des vers que nous venons de citer, un de

1. Cheikh al-'Alawî, *Dîwân*, cité dans *Un saint musulman du XXe siècle*, *op. cit.*, p. 254.

ces voiles est le sens : « Nul n'est digne d'adoration que Dieu »; et il ajoute qu'il peut y avoir là un voile assez épais pour rendre difficile même à un aspirant soufi l'appréhension du sens résidant à la base de la doctrine soufique.

Pour saisir ce sens le plus profond, il est nécessaire de se souvenir que chacun des Noms de l'Essence divine comprend en soi-même, comme le Nom *Allâh*, la totalité des Noms et ne désigne pas seulement un aspect particulier de la Divinité. Ainsi les Noms de l'Essence sont, en quelque sorte, interchangeables avec *Allâh*, et l'un de ces Noms est *al-Haqq*, la Vérité ou la Réalité. Nous pouvons dire qu'il n'est de vérité que la Vérité, ou qu'il n'est de réalité que la Réalité, aussi bien que nous disons qu'il n'est de dieu que Dieu. Le sens de chacune de ces propositions est identique. Tout musulman doit en théorie croire qu'il n'est de réalité que la Réalité, c'est-à-dire Dieu. Mais il n'y a que les soufis, et même pas tous ceux qui se rattachent aux Ordres soufiques, qui puissent tirer la conclusion ultime de cette proposition. La doctrine fondée sur cette conclusion est appelée « Unité de l'Être », car la Réalité est ce qui est, par opposition à ce qui n'est pas; et, si Dieu seul est réel, Dieu seul *est*, et il n'est d'être que Son Être. Il sera dès lors plus facile de saisir pourquoi on a dit que la doctrine présuppose au moins un degré virtuel de certitude dans l'âme, car le mental abandonné à lui-même et n'ayant le secours d'aucun rayon d'intuition intellectuelle risque d'interpréter cela comme

signifiant que Dieu serait la somme de toutes les choses existantes. Mais l'Unité absolue exclut non seulement l'addition, mais aussi la division. Selon la doctrine islamique de l'Unité, l'Infinitude divine est sans parties; le Nom *Ahad* (Un), pour que son sens soit pleinement rendu, doit être traduit par « l'Indivisible Un-et-Unique ». La doctrine de l'Unité de l'Être signifie qu'est illusion tout ce que l'œil voit et ce que le mental enregistre, et que toute chose en apparence distincte et finie est en vérité la présence de l'Un infini. *Quel que soit le côté vers lequel vous vous tourniez, là est la face de Dieu. Dieu est infiniment vaste, infiniment connaissant*, dit le Coran [1]; et le Nom d'omniprésence s'ajoute ici au Nom d'omniscience en partie comme argument : si la Divinité connaît tout, il s'ensuit que la Divinité doit être partout, car, dans l'Unité absolue, il n'y a pas de polarité qui disjoindrait sujet et objet, connaissant et connu. Être connu de Dieu revient ainsi, de façon mystérieuse, à être Dieu.

Exception faite de la sourate d'ouverture, le chapitre du Coran [2] le plus connu et le plus souvent récité fut révélé pour permettre au Prophète de répondre à une question qui lui avait été posée sur la nature de Dieu. Il commence par un ordre adressé à lui-même, comme dans tant d'autres passages : *Dis : Lui, Dieu, est Un (Ahad)-Dieu, la Plénitude absolue se suffisant à Soi-même*

1. II, 115.
2. CXII.

*(aç-Çamad)*. C'est certainement à cause du second de ces Noms figurant en apposition à *Allâh* et en complément au Nom d'Unité que ce chapitre est appelé Sourate de la Sincérité *(Sûrat al-Ikhlâç)*. Car la sincérité implique un assentiment sans réserve, et, pour le réaliser, l'âme doit être rendue consciente de ce que cette unité n'est pas un désert, mais une totalité, que l'Un-et-Unique est aussi l'Un-et-Tout et que, si la Solitude indivisible exclut tout ce qui n'est pas Soi-même, c'est que tout s'y trouve déjà contenu.

Il est impossible au mental seul et privé de secours de résoudre dans l'Unité la dualité créateur-création. Le cheikh marocain al-'Arabî ad-Darqâwî, que nous avons déjà cité [1], relate dans ses lettres qu'un jour, comme il était absorbé dans l'invocation, une voix intérieure persistante se mit à lui répéter ce verset du Coran : *Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur* [2]. D'abord il n'y fit pas attention et poursuivit sa répétition du Nom. « Mais enfin, écrit-il, comme elle ne me laissait guère en paix, je lui répondis : ' Quant à ses paroles qu'Il est le Premier et le Dernier, et qu'Il est l'Intérieur, je les ai bien comprises; mais je ne comprends pas Son affirmation qu'Il est l'Extérieur, car je ne vois à l'extérieur que les choses créées '. A cela la voix répondit : ' Si par Son expression l'Exté-

1. P. 23, n. 1.
2. LVII, 3.

rieur Il entendait autre chose que l'extérieur que nous voyons, ce ne serait pas à l'extérieur, mais à l'intérieur [qu'il faudrait le chercher]; mais moi je te dis : Il est l'Extérieur. ' Alors je réalisai qu'il n'y a pas de réalité sauf Dieu, et qu'il n'y a dans le cosmos que Lui, louange et grâce à Dieu [1]! » Cela rappelle ce dire du Prophète : « Tu es l'Extérieur et il n'y a rien qui puisse Te cacher. » A ce propos, le mental est capable de comprendre ceci : de même que les Noms « Le Premier », « Le Dernier » et « L'Intérieur » excluent que quelque chose soit avant ou après Dieu, ou plus intérieur que Lui, de même Son Nom « L'Extérieur » exclut qu'il y ait rien de plus extérieur que Lui. D'une manière analogue, si l'on se réfère à ce dire du Prophète relatif au processus de création : « Dieu était, et rien n'était avec Lui », ainsi qu'à ce commentaire soufique : « Il est maintenant tel qu'Il était », tout homme doué d'un mental sain peut saisir que, du point de vue de l'orthodoxie, ce commentaire constitue une « preuve » éclatante de l'Unité de l'Être, car il démontre, comme dans un éclair, que cette doctrine ne pourrait être contestée qu'en admettant que Dieu soit sujet au changement, ce qui équivaudrait à une hérésie. Cependant, le mental ne peut pas comprendre *comment* l'Être est un, pas plus qu'il ne peut comprendre *comment* Dieu peut être à la fois l'Extérieur et l'Inté-

1. Lettres du Cheikh al-'Arabî ad-Darqawî, *Études traditionnelles*, nº 394, 1968, p. 71-72.

rieur; et, en acceptant ces vérités en théorie, il arrive à la limite extrême de son propre domaine. Nous sommes ici à une bifurcation : l'exotériste reculera involontairement, rappelant à lui-même et aux autres qu'il est fortement déconseillé de s'engager dans la spéculation théologique; mais le mystique virtuel reconnaîtra immédiatement que ce dont il s'agit ne ressortit pas au domaine de la théologie dogmatique, et, loin de faire marche arrière, il ne craindra pas de quitter le terrain apparemment solide de ses positions purement mentales, même au risque de perdre pied.

« Détends ton esprit et apprends à nager », disait le cheikh 'Alî al-Jamal, maître du cheikh ad-Darqâwî, à propos de l'état de perplexité. En d'autres termes, libère ton mental de telle sorte que ton âme, ayant perdu pied, puisse expérimenter les mouvements spontanés de l'intuition, de la même manière qu'un corps dans l'eau se livre aux gestes spontanés de ses membres accomplissant les mouvements de la natation lorsqu'il ne peut plus s'accrocher à rien. Le cheikh ad-Darqâwî lui-même, citant ce conseil de son maître, disait : « Si tu es dans un état de perplexité *(hayrah)*, prends soin de ne pas te cramponner à quoi que ce soit, de peur que tu ne fermes de ta propre main la porte de la nécessité, car cet état prend pour toi la place du Nom suprême [1]. » Autrement

1. Voir *Letters of a Sufi Master*, *op. cit.*, p. 11. Le traducteur, T. Burckhardt, fait, dans une note, le commentaire suivant sur le mot *hayrah :* « Effroi ou perplexité en face d'une situation apparemment sans issue, ou de vérités que l'on n'arrive pas à

dit, un besoin extrême est une porte ouverte à Dieu, et Il y entrera pour y répondre, de même qu'il a promis de répondre à l'invocation [1], laquelle constitue précisément une porte ouverte; et, au sujet de l'invocation, le Nom suprême *Allâh* est, comme nous l'avons vu, « le plus grand ». Le cheikh ad-Darqâwî souligne ici le pouvoir alchimique de la pauvreté spirituelle *(faqr)* en tant que vide demandant à être comblé; et la perplexité est un mode *faqr*, car elle n'est autre qu'un impérieux besoin, celui d'être éclairé.

L'étude de la doctrine conduit le mental jusqu'à sa limite supérieure au-delà de laquelle se trouve, entre elle et le Cœur, le domaine de l'intuition intellectuelle, ou de la perplexité, selon les cas. Toute doctrine mystique contient des formulations aphoristiques capables de galvaniser l'âme en transcendant le mental et en franchissant cette limite. Mais l'objectif du corps principal de la doctrine est d'offrir au mental tout ce qu'il est

---

concilier rationnellement; c'est aussi crise du mental se heurtant à ses propres limites. Si nous situons *hayrah* sur le plan mental, le conseil du cheikh ad-Darqâwî rappelle la méthode des *koan* utilisée par le Zen et consistant à méditer avec insistance sur certains paradoxes, de manière à provoquer une crise mentale, une perplexité extrême, ce qui peut déboucher sur l'intuition suprarationnelle. » Ajoutons que le mot *hayrah* est étroitement apparenté à *tahayyur* qui a le sens purement positif d' « émerveillement », comme dans ce dire du Prophète : « Seigneur, accroîs mon émerveillement devant Toi! »

1. *Je réponds à l'appel de celui qui M'invoque, quand il M'invoque* (II, 186).

possible de lui faire comprendre, de manière que la raison, l'imagination et les autres facultés soient pénétrées par la vérité, chacune selon sa modalité. Car la voie spirituelle est une offrande; et, en fin de compte, elle est l'offrande du soi individuel en échange du suprême Soi. Mais elle doit se faire accepter, et l'on ne saurait attendre de l'Infini qu'il accepte moins qu'une totalité. L'offrande doit être tout ce que peut offrir celui qui la fait et doit donc être sincère. Le représentant d'une autorité exotérique demanda un jour au cheikh ad-Darqâwî pourquoi il utilisait un rosaire, l'idée sous-entendue dans la question étant que le Prophète n'en utilisait pas et que cette pratique manquait donc de justification. Le cheikh répondit qu'il y avait recours de manière que sa main elle-même puisse participer au souvenir de Dieu.

La doctrine soufique des cinq Présences divines offre un exemple de formulation doctrinale assimilable au mental. Un seul Être signifie, cela va sans dire, une seule Présence; mais cette Présence est à la fois l'Extérieur et l'Intérieur, ce qui permet de parler de deux Présences, à savoir ce monde et l'autre; et, comme l'Extérieur est un Nom de la Divinité unique, il ne saurait être détaché et isolé des autres Noms, mais doit participer des Qualités qu'ils expriment et parmi lesquelles figure l'Intériorité. Ce monde doit donc posséder un aspect intérieur aussi bien qu'extérieur, un domaine des âmes aussi bien qu'un domaine des corps, de même que, de façon transposée, le Créateur non manifesté possède son aspect extérieur dans les

Cieux qui sont le domaine de l'Esprit. Il est ainsi conforme à la nature des choses de parler de quatre Présences, au-delà desquelles est l'Essence divine Elle-même, Présence de l'Unité absolue qui pénètre et contient tout.

Non seulement la *Shahâdah* corrobore cette doctrine en nous affirmant que rien ne saurait être réel qui ne soit divin, qu'il n'est de réalité que la Réalité, mais la séquence verbale qu'elle constitue reflète la quintuple hiérarchie dont il vient d'être question. « Dans la formule *lâ ilâha illâ 'Llâh* (« point de divinité sinon la seule Divinité »), chacun des quatre mots marque un degré, le *hâ* final du Nom *Allâh* symbolisant le Soi *(Hua*[1]*)*. » On peut commenter cette remarque en notant que, du point de vue du chemin spirituel, le premier mot est comme la lumière de la vérité projetée sur le monde matériel pour faire contrepoids à l'illusion que celui-ci serait la réalité la plus grande et pour donner à l'âme l'avertissement de ne pas s'engager dans une telle direction. Le deuxième mot correspond au monde des âmes qui constitue, précisément, la zone dangereuse en ce qui concerne l'idolâtrie. Le Coran fait continuellement allusion à *ceux qui font de leurs passions des dieux;* mais une telle usurpation n'est possible que parce que l'âme est virtuellement divine. Ce deuxième mot de la *Shahâdah* désigne une divinité potentielle

1. Littéralement « Lui », un Nom de l'Essence. F. Schuon, *Formes et Substance dans les religions*, Paris, Dervy Livres, 1975, p. 58. Pour un exposé de cette doctrine, voir le chapitre intitulé « Les cinq Présences divines », p. 53-68.

située entre deux portes fermées, l'une à clé et l'autre seulement appuyée, c'est-à-dire entre un « non » absolu, d'une part, et, de l'autre, un « non » conditionnel (littéralement : « s'il n'est pas ») qui aboutit à un « oui » conditionnel qui est le troisième mot, lequel représente l'Esprit; celui-ci et les Anges, qui constituent la troisième Présence, exercent en fait une médiation en faveur de l'âme, à la manière d'un « mais », d'un « sauf » ou d'un « sinon ». Le mot *illâ* est comme un soupir de soulagement, ou comme une délivrance de la prison que sont les formes coagulées, et il signale le chemin conduisant à la solution finale donnée par le quatrième mot qui représente les deux Présences les plus élevées. Ainsi la *Shahâdah* peut être comparée à une amulette ou à un talisman aidant à trouver sa route, car elle détourne l'âme de l'erreur tout en créant, dans le cours des mots qui la composent, un mouvement irrésistible allant d'une situation de simple virtualité vers la Paix de l'Actualité.

Le symbole de l'eau et de la glace représentant le Créateur et la création apparemment différents mais secrètement identiques, qui figure dans l'œuvre du soufi 'Abd al-Karîm al-Jîlî [1], offre un autre exemple de formulation doctrinale extrêmement utile pour le mental. L'image est d'autant plus véridique que la cristallisation sous forme de glace paraît beaucoup plus substantielle que l'eau

1. Dans son traité *Al-Insân al-Kâmil*, chap. VII, et dans son poème *Al-'Ayniyyah*.

dans son état ordinaire; et, en outre, lorsqu'un gros morceau de glace fond, il donne une quantité étonnamment petite d'eau. Pareillement, les mondes inférieurs, en dépit de toute la réalité dont ils donnent l'apparence, dépendent pour leur existence d'une Présence[1] relativement réduite comparée à celle qui confère aux paradis leur béatitude perpétuelle; d'ailleurs, la perpétuité n'est pas l'Éternité et les joies de ces Paradis ne sont pas plus que les ombres de la Béatitude du Paradis suprême.

Que la Présence divine soit quintuple ne contredit pas son Unité, c'est-à-dire l'Unité de l'Être, car il s'agit toujours de la même Présence. Au demeurant, du point de vue de la Réalité absolue, la hiérarchie quintuple a « déjà » été refermée, *comme on plie un rouleau sur lequel on écrit*[2], et la glace est « déjà » fondue. La *Shahâdah* exprime les deux points de vue, le relatif et l'absolu, dans sa substance même. Ses lettres sont cristallisées en mots qui correspondent, comme nous l'avons vu, aux différents degrés de la hiérarchie. Mais, si l'on décompose en lettres les mots dont elle est formée, on constate qu'il n'y a que celles-ci : *alif*, *lâm*, et *hâ*, et ce sont les lettres du Nom suprême.

1. La Présence n'est pas non plus uniforme à l'intérieur d'un seul monde. Dans le monde matériel, par exemple, les grands symboles ou signes de Dieu et de Ses qualités, qu'ils soient du règne animal, végétal ou minéral, sont ce qu'ils sont selon le degré de concentration de la Présence divine.

2. XXI, 104.

L' « œil de glace », qui est un œil d'illusion, ne saurait voir que de la glace. Seul l'Œil d'Eau peut voir l'Eau. Comme le dit le Coran : *Leurs regards ne L'atteignent pas, mais Il atteint leurs regards, et Il est Celui qui pénètre tout, Celui qui est parfaitement informé*[1]. Ici encore, ce qu'on peut appeler un Nom d'omniprésence *(al-Latîf)* est suivi d'un Nom d'omniscience *(al-Khabîr)*. En réalité, Être et Voir sont un, et ils sont prérogative de Dieu. La fusion de la glace est le retrait de toute prétention à usurper cette prérogative.

On peut poser cette question : « Puisque Dieu seul peut voir Dieu, pourquoi est-il promis à celui qui a le cœur pur qu'il Le verra ? » La réponse est que ceux qui ont le « cœur pur » sont précisément ceux chez qui la fusion s'est produite et qui voient avec l' « Œil d'Eau ». La subjectivité dont l'homme déchu est conscient résulte de la projection de la lumière intérieure transcendante sur la coagulation semi-opaque et donc impure qui forme barrière entre cette lumière et l'âme. L'ego est une lueur qui donne l'apparence d'avoir son origine au niveau de cette barrière, d'où l'illusion de constituer une unité séparée et indépendante. La pureté est la transparence de ce qui fond. Elle révèle que la subjectivité n'est rien de moins que toute une dimension « verticale », Rayon traversant le Cœur que, d'une part, il transcende infiniment,

1. VI, 103.

et par lequel, d'autre part, il passe sans obstacle jusque dans la substance de l'âme, dans la mesure où cette substance est, par sa nature, capable de l'accueillir. Le Coran désigne le saint comme *celui qui était mort, que Nous avons ressuscité et à qui Nous avons remis une lumière pour se diriger parmi les hommes*[1]. La mort dont il est question est la fusion du sujet illusoire; et c'est dans le courant de la nouvelle conscience subjective née après cette mort et faite de Vie et de Lumière que le Divin « atteint » l'humain.

A ce sujet et à propos des mots *Il atteint leurs regards*, il y a lieu de noter que le Nom aux multiples aspects qui est mentionné immédiatement après, *al-Latîf*, est parfois traduit par « le Bienveillant ». Dans son sens complet, il ne signifie pas moins que « le Bienveillant qui pénètre et domine tout avec douceur ». Sa présence dans ce contexte indique que l' « atteinte » en question est un acte d'amour, ce que confirme cette « Tradition sainte » : « Quand Je l'aime [Mon esclave], Je suis l'ouïe par laquelle il entend et la vue par laquelle il voit[2]. »

Ces considérations, qui se rapportent au « flux de la vague », sont un complément nécessaire à ce qu'on a dit de son reflux et de la réabsorption. Non seulement la Divinité accueille et assimile, mais elle atteint et pénètre. Le grand

1. VI, 122.
2. Cette Tradition sera citée de façon plus complète au chapitre suivant.

exemple en est le cas, déjà cité, du Messager divin continuellement rejoint et comblé par la Présence suprême; et nous avons vu que l'invocation de bénédictions sur le Prophète est un mode de participation à cette « transfiguration [1] », à condition d'avoir atteint suffisamment de maturité.

En ce qui concerne l'immanence de la Présence suprême dans les « autres » Présences, le cheikh al-'Alawî fait dire à la Divinité :

> Le voile de la création, j'en ai fait
> Un écran pour la Vérité, et dans la création résident
> Des secrets qui soudain jaillissent comme des sources [2].

Cela permet de saisir analogiquement que, malgré toutes les satisfactions données au mental, la perplexité demeure toujours comme en embuscade. Il ne saurait en être autrement, car il est un ordre de succession qui doit être suivi : doctrine, compréhension, perplexité [3], illumination; ou bien : graine, tige, bouton, fleur. Le bouton étroitement fermé de la perplexité *(hayrah)*

1. C'est par une manifestation de Soi-même *(at-Tajallî)* que la Divinité atteint et domine. Ainsi les Arabes chrétiens emploient le terme *at-Tajallî* pour désigner la Transfiguration qui, pour le Christ, fut une immersion miraculeusement visible de la nature humaine dans la Nature divine.

2. *Dîwân*, dans *Un saint musulman du* XX^e^ *siècle*, *op. cit.*, p. 252.

3. Il est à peine besoin de préciser que, prise dans ce sens, la perplexité est parfaitement compatible avec la sérénité. Autrement, elle ne saurait être considérée comme une phase normale de la voie spirituelle, étant donné que la sérénité est une condition *sine qua non* aussi bien du *faqr* (pauvreté) que de l'*islâm* (soumission, résignation).

s'épanouira, s'il dispose des conditions requises, en une fleur d'émerveillement *(tahayyur)*, et la principale de ces conditions est la « lumière ». Mais les possibilités de recevoir la lumière ne se limitent pas aux intuitions très fragmentaires qui sont tout ce qu'un novice pourrait en général espérer. Ainsi qu'il ressort des remarques du cheikh ad-Darqâwî au sujet de la perplexité, ce qui, du point de vue de l'homme perplexe, semble une fermeture est, en fait, une porte ouverte par laquelle doit venir un secours à la mesure du besoin; et le premier secours que l'on doit espérer obtenir pour être éclairé est celui qui se présentera sous la forme du Maître spirituel. C'est lui qui est le soleil dont le novice recevra la chaleur. Mais la « porte de la nécessité » doit s'ouvrir entièrement; et la nécessité dont il s'agit est faite, d'une part, du pressentiment de la Vérité et de l'urgence d'y parvenir, et, d'autre part, de la conscience de l'abîme qui en sépare et de l'impuissance à le franchir par ses propres moyens.

# 7
# La méthode

« Rien de ce qui rapproche Mon esclave de Moi ne M'est plus agréable que l'accomplissement des obligations que Je lui ai imposées. En plus, Mon esclave ne cesse de se rapprocher de Moi par des pratiques surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime; et lorsque Je l'aime, Je suis l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, la main avec laquelle il empoigne, le pied sur lequel il marche [1]. »

Le soufisme tout entier — ses aspirations, sa pratique et même, dans un sens, sa doctrine — est résumé dans cette « Tradition sainte » que les soufis citent peut-être plus souvent que tout autre texte, le Coran mis à part. Ainsi que l'on peut en inférer, les pratiques mentionnées sont de deux catégories : rites obligatoires pour tous les musulmans et rites surérogatoires. Lorsqu'un novice entre dans un Ordre, l'une des premières choses qu'il lui faudra faire sera d'acquérir une dimension supplémentaire conférant profondeur et élévation aux rites accomplis de façon plus ou

1. Bukhârî, *Riqâq*, 37.

moins exotérique depuis son enfance, à supposer qu'il, ou elle, soit d'éducation islamique. Les obligations de l'Islam, couramment dénommées les « cinq piliers », sont la *Shahâdah*, la prière rituelle cinq fois par jour, l'aumône, le jeûne du mois de Ramadan et le pèlerinage à La Mecque si les circonstances le permettent, cette dernière obligation étant la seule qui ait un caractère conditionnel.

Nous avons déjà indiqué la différence existant entre la *Shahâdah* telle que les soufis l'interprètent et son sens superficiel selon lequel « nul n'est digne d'adoration que Dieu ». Mais cette différence objective recouvre une différence subjective correspondante, car une question surgit : qui porte témoignage de ce qu'il n'est de dieu que Dieu, de réalité que la Réalité ? Pour les soufis, la réponse réside dans le Nom divin *ash-Shahîd* (le Témoin) qui, fait significatif, suit *al-Haqq* (la Vérité, la Réalité) dans les litanies des Noms le plus souvent récitées. Si Dieu seul *est*, aucun témoignage ne saurait être valable, excepté le Sien. C'est une hypocrisie d'affirmer l'Unité de l'Être d'un point de vue lui-même en contradiction avec la vérité, et ce fut sans doute afin que ses disciples fussent galvanisés en prenant conscience de cela que Hallâj énonça son paradoxe accablant : « Quiconque témoigne que Dieu est Un, Lui associe un autre [à savoir son propre soi individuel en tant que témoin [1]]. »

1. Akhbar al-Hallaj, nº 49.

Le Témoin doit être, non le soi individuel, mais le Soi, ce qui signifie que l'âme n'est pas compétente pour proclamer la *Shahâdah*. Tous les Ordres soufiques sont d'accord sur ce point, bien que leurs méthodes puissent différer en ce qui concerne le franchissement du fossé séparant l'hypocrisie de la sincérité. Dans certains Ordres, en contraste avec la récitation simple qui suffit normalement, le novice doit réciter la *Shahâdah* des centaines de milliers de fois afin d'apprendre à la faire sourdre d'un point de conscience plus profond; et même dans ce cas, et bien qu'il ait accès à la connaissance doctrinale de l'Unité de l'Être, il ne sera pas autorisé à méditer sur cette doctrine s'il est jugé trop assoupi intellectuellement.

Jusqu'à présent, nous avons considéré seulement la première partie de la *Shahâdah*. Mais le premier pilier de l'Islam est double. Le témoin doit aussi attester que Muhammad est le Messager de Dieu — *Muhammadun Rasûlu 'Llâh*. Le « voyageur » doit apprendre à voir dans cette formule un abrégé du chemin spirituel, de la vague qui doit l'emporter jusqu'au terme du voyage. Les deux témoignages se terminent pareillement. Mais, alors que *lâ ilâha illâ 'Llâh* commence par un terme négatif, comme pour tourner le dos au monde, *Muhammadun Rasûlu 'Llâh* [1] mentionne

1. Si *Muhammadun Rasûlu 'Llâh* exprime le reflux de la vague, on peut trouver l'expression complémentaire de son flux dans les trois lettres *Alif-Lâm-Mîm;* voir ci-dessus, p. 29, n. 1.

en premier lieu l'état de perfection humaine comme point de départ vers la réalisation de tout ce qui est situé au-delà. En d'autres termes, il existe un abîme entre cette formule et le novice qui, dans divers Ordres, n'est pas autorisé à la répéter méthodiquement jusqu'à ce que la récitation de la première *Shahâdah* ait aboli certaines contractions de son âme et l'ait conduit au point où il lui sera possible de franchir le vide par son aspiration et de placer sa subjectivité dans le nom *Muhammad*. Répéter la formule *Muhammadum Rasûlu 'Llâh* avec l'accent mis sur le premier mot est comme se revêtir d'une robe magnifique qui serait beaucoup trop grande, mais aurait le pouvoir magique de faire croître jusqu'à ses dimensions celui qui la porterait. Cependant le porteur ne doit pas s'avouer à lui-même qu'il ne la remplit pas; et la courtoisie spirituelle *(adab)* de la voie exige qu'il voie dans ses compagnons, disciples comme lui, des porteurs de la même robe et qu'il leur témoigne son respect en conséquence. Il y a là un autre exemple du *ka'anna* (comme si) très caractéristique du soufisme, et cela illustre aussi la primordialité de sa perspective. La seconde *Shahâdah* peut être regardée, du point de vue de la méthode, comme un refus d'admettre que la chute de l'homme ait vraiment eu lieu [1]. Mais cette manière de voir doit nécessairement se combiner avec une conscience aiguë

1. Il est à peine besoin de dire que c'est aussi le cas de la première *Shahâdah* dans son sens le plus élevé.

des effets de la chute, c'est-à-dire de ses propres manquements et, éventuellement, de ceux des autres, et cette conscience trouve son expression dans les deux premiers mots de la première *Shahâdah*, *lâ ilâha*, ou, plus simplement, dans la négation initiale. Ainsi le premier pilier de l'Islam, avec sa dualité, peut être considéré comme une combinaison de la situation de l'homme déchu de celle de l'homme non déchu, et le soufi doit être toujours prêt à se déplacer de l'une à l'autre.

Le second pilier de l'Islam — qui fournira encore une illustration de la différence entre conceptions légaliste et mystique de l'adoration — est la prière rituelle avec l'ablution qui en est inséparable. Tous les croyants admettront que ce rite est un acte symbolique et que l'ablution symbolise la purification de l'âme. Mais il serait certainement juste d'ajouter que la généralité des croyants regarde l'ablution simplement comme un rite conférant un degré de pureté jugé suffisant par le Ciel pour accomplir la prière — d'où la conscience de se trouver dans un état de pureté légale ou rituelle, sentiment qu'il ne sied pas de sous-estimer, car il s'agit, par définition, d'un « état de grâce » qui, de ce fait, est ouvert à toutes sortes de bénédictions. Le soufi partage nécessairement ce point de vue et ce sentiment ; mais, au-delà de cette condition légale, il se préoccupe de la pureté effective qu'il peut « goûter » et qu'il doit rendre totale et permanente ; et, pour lui, l'ablution est avant tout un moyen

de prolonger la pureté qu'il a déjà réalisée et d'intensifier, à l'aide de l'élément liquide transparent et lumineux, la conscience qu'il en a.

On a déjà fait allusion à l'identité secrète existant entre la racine linguistique d'où est dérivé le mot *çûfî* et une autre racine dont la signification de base exprime une idée de « pureté »; et il ne fait guère de doute que le terme *çûfî* a été accepté et s'est imposé en grande partie parce qu'il évoque le mot *çâfi* (pur), relevant ainsi une qualité qui est le commencement et la fin de tout mysticisme. En effet, Bishr al-Hâfî [1], l'un des grands parmi les plus anciens soufis de Bagdad, déclara expressément : « Le soufi est celui qui garde son Cœur pur *(çâfi).* » Il faut se souvenir, en outre, que non seulement l'acte rituel, mais l'élément auquel il a recours est en lui-même un symbole, ce qui implique un lien à une chaîne d'archétypes remontant à son Origine divine. En d'autres termes, l'eau doit être considérée comme s'écoulant dans ce monde à partir de l'autre; et, d'après le Coran, l'eau est l'un des symboles de la Miséricorde (qui inclut la purification) et de la Vie [2]. La quantité utilisée ne compte pas. Une goutte d'eau peut, aussi bien qu'un lac, symboliser la Béatitude infinie dans laquelle on est réintégré par la Miséricorde. Ainsi, dans l'ablution, l'eau consacrée par l'aspiration au retour devient un moyen de réin-

1. † 842.
2. Voir notre article « The Quranic Symbolism of Water », dans *Studies in Comparative Religion*, été 1968.

tégration, ou, d'un autre point de vue, de libération, car elle symbolise également la Substance vivante de la Réalité rendue à la liberté après avoir été congelée dans les formes finies.

Vue d'un autre angle, la même finalité est représentée dans la prière rituelle, au cours de laquelle chaque cycle de mouvement aboutit à une prosternation suivie d'une position assise. Les soufis l'interprètent à la lumière de ce passage coranique : *Tout ce qui s'y trouve* [*dans les mondes créés*] *disparaîtra; la face de ton Seigneur subsiste, pleine de majesté et de générosité*[1]. La disparition correspond à la prosternation, et ce qui subsiste à la position assise qui est la plus compacte et la plus stable de toute la prière [2]. C'est de ce verset que sont dérivés deux termes soufiques fondamentaux : *fanâ'* (extinction) et *baqâ'* (ce qui demeure, qui subsiste, Éternité); et on peut dire de celui qui a connu l'extinction qu'il ne subsiste pas lui-même, mais seulement en tant que Soi.

Parmi les rites non obligatoires de l'Islam accomplis par les soufis, l'invocation du nom *Allâh*, comme on l'a déjà noté, est de beaucoup le plus important. On pourrait voir une certaine contradiction entre la « Tradition sainte » citée au début de ce chapitre, déclarant l'obligatoire supérieur au surérogatoire, et l'affirmation cora-

1. LV, 26-27.

2. Pour des explications plus complètes sur la signification de ces mouvements, voir *Un saint musulman du* XX^e^ *siècle, op. cit.*, p. 234-238.

nique selon laquelle le *dhikr Allâh*, qui est facultatif, est *plus grand* que la prière rituelle elle-même, qui est obligatoire. Mais il faut garder à l'esprit que, même si les pratiques obligatoires impriment un rythme spirituel à l'écoulement des heures, leur accomplissement exige relativement peu de temps. Les rites surérogatoires ont alors une supériorité potentielle sur elles en ce qu'ils ont la capacité de ceindre et de pénétrer la vie tout entière, et c'est à cela que tendent ceux qui pratiquent l'invocation de façon méthodique. La « Tradition sainte » signifie en clair qu'une obligation légale ne saurait être remplacée par autre chose au gré d'un caprice individuel. Ainsi les soufis s'accordent sur le fait que l'invocation du Nom, qui constitue en soi le rite le plus efficace, est acceptable par Dieu à la seule condition que l'invocateur ait accompli tout ce qui est obligatoire. Elle ne pourrait constituer elle-même une obligation légale, car, plus un rite est puissant, plus il peut être dangereux ; et il s'en faut de beaucoup que tous les novices soient autorisés dès le commencement à pratiquer l'invocation du Nom suprême.

La récitation du Coran est sans doute le rite facultatif le plus répandu dans l'ensemble de la communauté musulmane. On pourrait dire des soufis qu'ils se distinguent de la majorité parce que, lorsqu'ils le récitent — ou lorsqu'ils l'écoutent, ce qui est rituellement équivalent —, ils le font en tant que prolongement du *dhikr Allâh*, sans atténuer leur aspiration au retour à Dieu. La doctrine relative au caractère incréé

du Livre révélé offre un moyen d'union qui doit être mis en valeur. De plus, l'âme a besoin du Coran comme complément du Nom puisqu'elle est, par sa nature même, ce qu'on pourrait appeler une unité multiple, et sa multiplicité, qui vient de Dieu, exige une certaine reconnaissance directe qu'il n'appartient pas à la fonction du Nom d'accorder. La citation qui suit éveillera des échos auprès de chaque lecteur du Coran. Mais elle concerne d'abord les soufis, car eux seuls sont pleinement conscients du problème ici abordé :

« Comme le monde, le Coran est un et multiple à la fois. Le monde est une multiplicité qui disperse et qui divise; le Coran en est une qui rassemble et mène à l'Unité. La multiplicité du Livre sacré — la diversité des mots, des sentences, des images, des récits — remplit l'âme, puis l'absorbe et la transpose imperceptiblement, par une sorte de ' ruse divine ', dans le climat de la sérénité et de l'immuable. L'âme, qui a l'habitude du flux des phénomènes, s'y adonne sans résistance, elle vit en eux et est divisée et dispersée par eux, et même plus que cela : elle devient ce qu'elle pense et ce qu'elle fait. Le Discours révélé a la vertu d'accueillir cette même tendance tout en en renversant le mouvement grâce au caractère céleste du contenu et du langage, si bien que les poissons de l'âme entrent sans méfiance et selon leurs rythmes habituels dans le filet divin [1]. »

1. F. Schuon, *Comprendre l'Islam*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Sagesses », 1976, p. 54-55.

Le nom et le Livre sont deux pôles entre lesquels se trouvent une abondance de possibilités d'invocation et de litanies plus ou moins proches de l'un ou de l'autre. Par exemple, la récitation des deux *Shahâdas* et l'invocation des deux Noms de Miséricorde sont plus proches du Nom suprême, cependant que certaines litanies longues et complexes sont plutôt comparables au Coran, d'extraits duquel elles sont d'ailleurs souvent en grande partie composées. Mais on pourrait dire qu'il existe un autre complément du Nom très différent du Livre révélé, bien que parallèle en ce qu'il reconnaît directement la nature diffuse de l'âme; il s'agit de la prière individuelle dans laquelle le suppliant s'adresse à la Divinité comme à une autre personne, lui confiant ses difficultés et ses besoins qui peuvent concerner aussi ses proches, vivants ou morts, et lui demandant des faveurs de divers ordres — ou ne lui en demandant pas, selon les cas, car il est essentiel que cette prière soit une mise à nu spontanée de l'individu, et il n'existe pas deux individus identiques.

On rappellera, à ce propos, que la nuit est le symbole de l'âme et que la clarté de la pleine lune sans nuages ne transforme pas la nuit en jour. Toute la foi que peut posséder une âme ne saurait être que très relative comparée à la certitude du Cœur, mais elle peut être, à un degré variable, un prolongement de cette certitude. Dans un passage significatif du Coran, Abraham demande à Dieu de lui montrer comment Il ramène le mort à la

vie. *N'as-tu pas de foi ?* est la réponse divine. *Oui, mais c'est pour que mon cœur soit apaisé* [1], dit Abraham. On pourrait interpréter ces derniers mots de la façon suivante : « De manière que la certitude dans la profondeur de mon être soit laissée en paix sans être troublée par les vagues de la raison et de l'imagination agitant la surface. » Cette réponse est acceptée et suivie d'un miracle de « vivification » montrant que l'âme a droit à certaines concessions. On pourrait dire, en fait, que l'intention d'un miracle est de permettre à l'âme tout entière de participer de façon surnaturelle à une certitude « absolue » qui est normalement la prérogative du Cœur; mais ce résultat peut être obtenu dans une plus faible mesure par ce moyen parfaitement naturel et humain qu'est la prière individuelle — non par un supplément de foi, mais par l'élimination des obstacles et des distractions. A cette prière, comme à la récitation du Coran, participe toute la communauté, et on la considère généralement comme un complément de la prière rituelle, à laquelle elle fait normalement suite, la faisant précéder de cette parole du Coran : *Votre Seigneur a dit : Appelez-moi et Je vous exaucerai* [2]. Mais la majorité ne s'occupe pas de méthode, alors que les cheikhs soufis insistent surtout sur la valeur méthodique de cette prière, non seulement en tant que moyen de communion régulière pour l'âme, mais aussi afin de s'alléger

1. II, 260.
2. XL, 60.

soi-même, c'est-à-dire de décharger celle-ci de certaines de ses inévitables préoccupations et angoisses, de manière qu'elle soit, du moins dans ses expressions supérieures, un prolongement de la paix du Cœur plutôt qu'un contraste par rapport à celle-ci. Il ne faut pas non plus sous-estimer l'importance du geste accompli dans cette prière, car l'orant, la tête légèrement inclinée et les mains en avant avec les paumes tournées vers le haut et formant une concavité vide, devient une incarnation de la pauvreté spirituelle dont l'âme doit se pénétrer.

On peut conclure des enseignements sur la perfection humaine — ainsi qu'on y a déjà fait allusion à propos du Messager — que l'âme primordiale est une harmonie multiple unifiée et, si l'on peut dire, suspendue entre l'autre monde et celui-ci, ou bien entre l'Intérieur et l'Extérieur, d'une manière telle que l'équilibre est parfait entre l'attraction des signes intérieurs — le Cœur et, au-delà de celui-ci, l'Esprit — et les *signes sur les horizons*. Cet équilibre revêt aussi un aspect dynamique du fait que le Cœur dirige à travers l'âme un rayon de reconnaissance des signes extérieurs que sont les grands phénomènes de la nature; et ceux-ci, par l'effet qu'ils produisent sur les sens, provoquent une vibration qui traverse l'âme en direction de l'intérieur, de sorte qu'avec l'homme, dernier être créé, le mouvement extérieur de création est renversé et que tout, pour ainsi dire, reflue à travers son Cœur vers sa Source éternelle et infinie. Mais, dans l'âme

déchue, où l'attraction du Cœur est plus ou moins imperceptible, l'équilibre est rompu et les plateaux de la balance sont lourdement surchargés en faveur du monde extérieur.

Demander comment le véritable équilibre peut être rétabli est une manière de poser la question : « Qu'est-ce que le soufisme ? » Et la réponse est qu'il doit se produire dans l'âme un mouvement intériorisant vers le Cœur pour neutraliser l'attraction du monde extérieur. Seul un Maître au sens plénier du mot est capable d'éveiller et de diriger ce mouvement.

La mention de cet aspect tout à fait essentiel du soufisme nous amène à considérer deux termes, *qabd* (contraction) et *bast* (expansion), que l'on trouve si fréquemment dans les traités soufiques. L'effort initial visant à susciter un mouvement intériorisant procède de *qabd;* et la « saveur » de celui-ci doit rester afin de veiller sur la réaction concomitante de *bast*, non pour en diminuer l'amplitude, mais pour lui éviter d'être un retour aux limitations de la mondanité. La croissance de l'âme dans la stature primordiale est un aspect de cette expansion spirituelle répondant à la contraction spirituelle. Le Coran établit constamment un rapport entre le *qabd* du sacrifice et le *bast* de la croissance. On peut aussi noter qu'en arabe le mot désignant l'acte d'augmenter la croissance *(tazkiyah)* signifie en même temps purification, ce qu'en traduction on n'arrive guère à rendre par un terme équivalent, même s'il existe un rapport étroit entre les deux

notions, l'impureté faisant obstacle à la croissance; c'est parce que les canaux menant au Cœur et en provenance de lui sont obstrués que l'âme déchue est étiolée, du moins dans certains de ses éléments. Le symbolisme de l'émondage, qui est aussi un moyen de purification, illustre particulièrement bien le principe dont il s'agit, car, en émondant, comme le *qabd* le fait pour l'âme, on procède à un amoindrissement en vue d'un accroissement qui dépassera de beaucoup l'état existant avant le sacrifice. *Celui qui fera un beau prêt à Dieu, Il le doublera en sa faveur et il y a pour lui une récompense généreuse*[1]. De tels textes sont fondamentaux dans toutes les religions.

Un exemple évident de *qabd* est le jeûne, mais il faut se souvenir que celui-ci, dans l'Islam, est rompu au coucher du soleil. Ainsi les soufis assimilent le mois de Ramadan, de même que les jeûnes surérogatoires qui en sont des extensions, à l'alternance générale caractérisant la méthode qu'ils suivent, les jours du mois offrant l'aspect du *qabd* et les nuits du *bast*.

L'objectif le plus élevé du *qabd*, c'est que le *bast* se produise en direction du Cœur et même au-delà. Et cette possibilité supérieure, qui est pure grâce, n'est pas incompatible avec le *bast* relativement extérieur qui concerne tout ce dont l'âme peut disposer, mais qui est lui-même un symbole de l'expansion intérieure et donc un

1. LVII, 11.

instrument susceptible de la susciter. L'un et l'autre constituent ensemble l'équilibre de l'âme primordiale dans laquelle le *qabd* est, pour ainsi dire, remplacé par le *bast* transcendant.

De tous les moyens à la disposition des soufis, c'est la retraite spirituelle, *khalwah* (littéralement : « Solitude »), qui constitue le *qabd* le plus rigoureux. Selon l'exemple du Prophète, certains Ordres affirment que la retraite doit avoir lieu dans un environnement naturel. Dans d'autres Ordres, elle est accomplie dans une pièce à part réservée à cet usage. Tous sont d'accord pour affirmer la nécessité de l'autorisation d'un cheikh.

Le terme *jalwah* [1] sert habituellement à désigner des pratiques « expansives » complémentaires de la *khalwah*, et les « séances de souvenir » *(majâlis adh-dhikr)*, réunions plus ou moins régulières au cours desquelles les frères membres de l'Ordre chantent des litanies et invoquent le Nom divin, offrent les exemples les plus évidents de *jalwah*. Dans de nombreux Ordres a lieu, lors de ces réunions, une danse sacrée qui est souvent un prélude à une séance d'invocation silencieuse. De ces danses, la plus connue est celle que Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî († 1273) a enseignée à son Ordre, la *tarîqah* des *Mawlawî* (en turc Mevlevi), dont les membres sont plus connus

1. Il serait plus correct d'écrire *jilwah*, littéralement « dévoilement » (d'une mariée), mais le changement de voyelle est fait à dessein pour donner un complément phonétique à son opposé.

des Occidentaux sous la désignation de « derviches tourneurs ». Cette danse, qui constitue un *bast* particulièrement ample, s'ouvre néanmoins sur le *qabd* initial qu'est la majestueuse procession durant laquelle le danseur croise les bras sur sa poitrine et resserre ses épaules. Accompagné par des flûtes, des tambours et parfois d'autres instruments, un chanteur se fait entendre. Puis, à un moment donné, le cheikh vient occuper la position près de laquelle les formes repliées sur elles-mêmes vont défiler solennellement; et chaque danseur, dès qu'il pénètre dans l'orbite du cheikh, se met à déployer ses bras et à tourner sur lui-même en rond, d'abord lentement mais accélérant bientôt et étendant complètement les bras, la paume de la main droite tournée vers le haut pour être un réceptacle du ciel et celle de la main gauche vers le bas pour transmettre à la terre ce qui vient du Ciel, et le tournoiement continue.

Cette description sommaire ne rend pas compte de la complexité de la danse, mais elle suffit à faire ressortir un aspect essentiel qu'elle possède en commun avec les danses d'autres Ordres, à savoir le fait que le corps symbolise l'Axe de l'univers, lequel n'est autre que l'Arbre de Vie. On est donc en présence d'un rite de « centralisation » susceptible de donner un avant-goût du Centre perdu et, par là même, d'une dimension perdue de profondeur et d'élévation.

A ce propos, signalons que l'identité mystérieuse de la danse et du Nom est confirmée par

ce verset du Coran : *Une bonne parole est comparable à un bon arbre dont la racine est solide et la ramure dans le ciel*[1]. Cela peut être interprété de la manière suivante : une invocation, et avant tout celle du Nom suprême qui est la meilleure des bonnes paroles, n'est pas la simple émission d'un son qui se répand horizontalement dans ce monde pour se perdre dans la légèreté de l'air, mais suscite une continuité de résonances à travers tous les états de l'être. C'est cet aspect particulièrement essentiel du *dhikr Allâh* que représente la danse sacrée.

Les Ordres n'ont pas tous de danse, mais les litanies constituent toujours un élément caractéristique des « séances de souvenir »; et, à propos de *qabd* et de *bast*, il est intéressant de mentionner une triple litanie dont l'importance fondamentale est telle qu'on la récite régulièrement dans la plupart des Ordres, avec des variantes portant seulement sur des détails non essentiels. La première des trois formules — dont chacune est généralement répétée cent fois — est : « Je demande pardon à Dieu »; on y ajoute la centième fois une formule se terminant par ces mots : « et c'est vers Lui que je me tourne en repentance[2] »; à ce sujet, on peut citer cette

1. XIV, 24.

2. A propos de ces cinq derniers mots — qui n'en traduisent qu'un seul en arabe —, il vaut la peine de mentionner que la repentance, selon la conception islamique, consiste essentiellement à se tourner vers Dieu, à l'image de ce qu'Il fait Lui-même en se

parole du grand soufi égyptien Dhu 'n-Nûn al-Miçrî († 861) : « Pour le plus grand nombre, la repentance se rapporte aux péchés, mais, pour les élus, elle concerne la distraction *(ghaflah*[1]*)*. » Ce dernier terme pourrait se traduire par « négligence dispersée », ce qui est précisément un mode de l'expansion profane dont le *qabd* de la repentance est, pour le soufi, un antidote. Complétant cette première formule consistant à se détourner du monde et à s'orienter vers le Cœur, la deuxième formule de la litanie est l'invocation, déjà mentionnée, de bénédictions sur le Prophète, ce qui est virtuellement un *bast* extrême. Ces deux formules, que l'on récite successivement deux fois par jour, contiennent une puissante discipline de consécration. Il n'est pas tellement difficile de se détourner du monde pour une phase de *qabd* — ou disons plutôt que le fait d'appartenir à un Ordre soufique signifie que la difficulté a, d'une certaine manière, été surmontée; mais il peut être très difficile d'empêcher que le *bast* ultérieur ne soit qu'une sorte de rechute. L'invocation de bénédictions sur le Prophète offre à l'âme un moyen d'expansion qui préserve de la mondanité. Il va sans dire que cela doit devenir spontané et sincère pour que le *bast* soit efficace. A cet égard, la résistance

---

tournant vers l'homme. Dans les langues européennes, nous disons habituellement que Dieu se laisse fléchir et que l'homme se repent, mais l'arabe utilise le même mot pour les deux choses.

1. Qushayrî, *Risâlah*.

de l'âme, résultat de la nostalgie qu'elle garde de ses anciennes habitudes, est souvent une surprise pour le novice et comporte toujours un enseignement.

C'est l'état d'expansion, et non de contraction, qui donne la mesure de la maturité spirituelle, car on ne peut dire d'aucune vertu qu'elle est définitivement acquise si elle s'atténue lorsque le *qabd* diminue, et un défaut n'est pas extirpé s'il réapparaît dès que la pression du *qabd* s'est relâchée. Mais, de façon plus précise, étant donné que le *bast* possède deux aspects que les soufis appellent ivresse *(sukr*[1]*)* et sobriété *(çahw)*, c'est l'état prédominant, à savoir la sobriété, qui constitue le véritable critère de ce qui a été réalisé spirituellement. L'âme sera sans doute, la plus grande partie de chaque jour, dans ce qu'on pourrait appeler un état de *bast* sobre[2]. Il est normal, néanmoins, que la grâce de l'ivresse

1. La fréquente mention du vin dans la poésie soufique invite à préciser que le seul vin que les soufis eux-mêmes se permettent de boire est celui que le Coran autorise, à savoir le vin du Paradis. Par exemple, il est extrêmement improbable, pour dire le moins, qu'un vin terrestre ait jamais effleuré les lèvres d'Omar ibn Al-Fârid († 1236), un des plus grands poètes arabes soufis et l'auteur de la fameuse *Khamriyyah* (l'Éloge du vin) qui commence par ces vers :

> Nous avons bu à la mémoire du Bien-Aimé un vin
> Qui nous a enivrés avant la création de la vigne.

2. Des deux bénédictions invoquées sur le Messager, celle qui se rapporte à la Paix correspond à la sobriété, et celle qui se rapporte à la Gloire débordante, à l'ivresse.

chaque fois laisse sa marque, et, en effet, certains cheikhs décrivent la Station suprême comme un état où l'on est intérieurement ivre et extérieurement sobre [1].

La troisième et dernière formule de la litanie ramène *qabd* et *bast* à leurs archétypes transcendants qui sont respectivement *fanâ'* (extinction) [2] et *baqâ'* (subsistance, durée). Sa première partie, « il n'est de dieu que Dieu, Unique, sans partenaire », est une extinction. La seconde partie, « à Lui le Règne, à Lui la louange et Il est puissant sur toute chose », est une expression de la Plénitude divine — car *baqâ'* est au niveau de la Réalité absolue qui exclut tout être autre que Son Être. La parole que nous avons déjà citée, « je suis entré en me laissant au-dehors », pourrait être paraphrasée de la manière suivante : « M'étant laissé moi-même dehors *(fanâ')*, je suis entré et n'ai trouvé que moi-même *(baqâ')*. » On peut également citer ces vers de Shustari [3] :

> Après l'extinction j'ai surgi, ainsi suis-je
> Maintenant Éternel, mais non pas moi,
> Pourtant qui suis-je, ô Moi, si ce n'est Moi ?

1. Voir, par exemple, *Un saint musulman du* XX^e^ *siècle*, *op. cit.*, p. 206-207. Le cheikh al-'Alawî emploie ici le terme « déracinement » *(içtilâm)* plus ou moins comme équivalent d'ivresse.

2. Il faut rappeler toutefois que *qabd* est simplement une approche, tandis que *fanâ'* est le passage effectif par le « chas de l'aiguille » et ne saurait donc être complètement dissocié de son résultat immédiat qui est *bast* et peut-être aussi *sukr* (ivresse).

3. Soufi andalou († 1269).

La dernière formule de la litanie est une expression de vérité, et la contrepartie subjective de la vérité est la connaissance. De façon analogue et en rapport avec la première et la seconde formule, on peut, à la place de *qabd* et de *bast*, employer les termes de « crainte » et d'« amour »; et cela fait ressortir encore plus clairement l'importance fondamentale de cette litanie en tant qu'abrégé du soufisme dont on dit souvent qu'il est fait de crainte *(makhâfah)*, d'amour *(mahabbah)* et de connaissance *(m'arifah)*, puisque ces trois points de vue comprennent ensemble la totalité des obligations subjectives de l'homme envers Dieu. Et il n'y a rien de ce qui est permis à l'homme par rapport à Dieu qui n'y soit compris.

La méditation *(fikr)*, qui est un élément essentiel de la voie spirituelle comme auxiliaire du *dhikr*, se fonde sur ces trois points de vue, dont chacun comporte deux aspects. Par exemple, la crainte implique le danger. Une solution est alors la fuite. *Fuyez vers Dieu*[1], lit-on dans le Coran, qui dit aussi : *Il n'existe aucun refuge contre Dieu, sauf auprès de Lui*[2]. Cela rappelle cette « Tradition sainte » : « *Lâ ilâha illâ 'Llâh* est Ma forteresse, et qui entre dans Ma forteresse est à l'abri de Ma colère. » Mais le danger est aussi une raison d'attaquer, et ce point de vue,

1. LI, 50.
2. IX, 118.

qui est celui de la « grande Guerre sainte », a déjà été développé.

Les deux aspects de la crainte sont apparentés à la notion de devoir, et donc à la volonté. « La nature humaine comporte trois plans : le plan de la volonté, celui de l'amour et celui de la connaissance; chacun se polarise en deux modes complémentaires, en sorte qu'ils se présentent, respectivement, comme renoncement et acte, paix et ferveur, discernement et union [1]. » Le troisième plan transcende l'homme en tant que tel, sauf dans la mesure où il lui offre un thème de méditation. « Nous pourrions caractériser respectivement les deux stations ou degrés de la connaissance par les deux formules suivantes : ' Ne connaître que ce qui est : Dieu '; ' N'être que Ce qui connaît : le Soi ' [2]. »

Pour le soufi, la grande source de méditation est le Coran lui-même; et, traitant spécialement du soufisme, l'auteur des passages que nous venons de citer se réfère ailleurs [3] à des versets coraniques pour illustrer la relation profonde entre *dhikr* et *fikr*, c'est-à-dire entre l'acte invo-

1. F. Schuon, *Les Stations de la sagesse*, Paris, Buchet-Chastel-Corréa, 1958, p. 191.

2. *Ibid.*, p. 198. Nous ne connaissons aucun commentaire sur la méditation qui puisse se comparer avec le chapitre final de ce livre, sauf peut-être les dernières pages d'un autre livre du même auteur, où les six stations de la sagesse sont définies comme antidotes aux six « grandes misères de l'âme » (voir *Perspectives spirituelles et Faits humains*, Paris, *Les Cahiers du Sud*, 1953, p. 285).

3. Dans un texte non publié.

catoire et les différents modes de conformité avec lui, auxquels l'âme doit être amenée par la méditation : *Les cœurs ne s'apaisent-ils pas au souvenir de Dieu*[1] ? *Invoquez-Le avec crainte et désir ardent*[2]. *Invoquez Dieu humblement et en secret*[3].

Le mot « crainte » peut ici recouvrir ses deux modes, et on a déjà illustré cette station à l'aide d'autres versets. Les deux modes de l'amour sont « paix » et « désir ardent »[4], tandis que le dernier verset cité désigne les deux stations de la connaissance comme base de l'invocation. L'humilité la plus vraie, telle qu'elle s'exprime dans la prosternation de la prière rituelle, n'est autre que

1. XIII, 28.
2. VII, 56.
3. VII, 55.
4. La paix implique la possession de tout ce qu'on aime. Le réalisme de ce point de vue, de même que celui d'autres exemples déjà cités du *ka'anna* (comme si) méthodique du soufisme, réside dans le caractère illusoire des apparences. En réalité, l'absence du Bien-Aimé est pure illusion, ainsi que l'a exprimé le poète soufi marocain Muhammad al-Harrâq (petit-fils spirituel du grand cheikh ad-Darqâwî) dans les vers suivants :

Cherches-tu Laylà alors qu'elle est manifeste en toi ?
Tu la tiens pour autre, et pourtant elle n'est autre que toi.

Bughyat al-Mushtâq, p. 170, Boulac, 1881; au sujet de Laylà, voir ci-dessus p. 68, n. 1.

L'autre point de vue de l'amour, celui du « désir ardent », ne se limite pas non plus au réalisme relatif correspondant à un manque dont on fait l'expérience intense bien qu'il soit illusoire. Ce point de vue est réaliste surtout en fonction de l'Objet du désir, l'*Infiniment Précieux (al-'Azîz)*, dans l'Éternel Présent duquel l'ardeur ne peut jamais faiblir.

*fanâ'*, l'extinction. Quant au secret, on pourrait le mettre en rapport avec l'injonction : « Que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite. » Dans ce cas, la « main gauche » est l'ego humain qui se trouve exclu de toute participation à cette invocation, la plus profonde de toutes, où le Soi est aussi bien l'Invocateur que l'Invoqué.

Le Coran insiste continuellement sur l'importance de la méditation, comme le font d'ailleurs les enseignements du Prophète; et on peut dire en effet que *dhikr* et *fikr* ont pour la vie spirituelle une importance aussi essentielle que celle du sang et des vaisseaux sanguins pour la vie corporelle. Sans *fikr*, le *dhikr* serait largement inopérant; sans *dhikr*, le *fikr* ne servirait à rien. La méditation prédispose l'âme à recevoir l'invocation en ouvrant les canaux par lesquels celle-ci doit s'écouler. Il s'agit de surmonter toutes ces habitudes et réactions qui, à strictement parler, sont contraires à la nature, mais qui sont devenues une « seconde nature ». Ainsi que l'auteur déjà cité le remarque dans un autre texte non publié sur le soufisme, « le résultat de la pratique persévérante de la compréhension — par la méditation — est la transformation intime de l'imagination ou du subconscient, l'acquisition de réflexes conformes à la réalité spirituelle. L'intelligence a beau affirmer des vérités métaphysiques et eschatologiques, l'imagination — ou le subconscient — continue à croire fermement au monde, non à Dieu ni à l'Au-Delà; tout homme

est *a priori* hypocrite. La voie, c'est précisément le passage de l'hypocrisie naturelle à la sincérité spirituelle ».

Ce mot de sincérité est la clé donnant accès à la compréhension de tout ce chapitre. Définissant l'idéal spirituel, le Coran emploie plusieurs fois l'expression *sincère envers Lui dans la religion*, ce qui signifie, vis-à-vis de l'Objet en question, une totale absence de réserve et une totale acceptation.

Les pratiques du soufisme doivent se diversifier afin de répondre à la diversité et à la complexité de l'âme humaine dont chaque élément doit s'imprégner de sincérité. *Ridwân*, l'acceptation, est réciproque [1]; et la sincérité n'est autre chose que la *ridà* [2] humaine sans laquelle il ne saurait y avoir d'acceptation divine.

1. Voir ci-dessus, p. 52, n. 2.
2. Ce terme exprime habituellement la réflexion humaine et le complément du *Ridwân*.

# 8

# *L'exclusivité du soufisme*

Le soufisme est central, élevé, profond et mystérieux; il est inexorable, exigeant, puissant, dangereux, distant — et nécessaire. Ce dernier aspect se rapporte à son caractère inclusif que l'on abordera dans le prochain chapitre; les autres attributs sont des aspects de son exclusivité.

Les quatre premiers mentionnés peuvent se résumer par le mot « sacré ». En excluant le profane, comme le sacré le fait par définition, le soufisme n'exclut pas seulement l'athéisme et l'agnosticisme, mais aussi l'exotérisme qui prétend se suffire à lui-même et contenir dans ses limites étroites tout ce qui est demandé à l'homme en réponse à la Révélation divine. Dans aucun de ses aspects, la religion en elle-même ne saurait être qualifiée de profane, mais la majorité de ses adhérents, du moins dans les époques tardives, constituent collectivement un domaine profane où existe une tendance à prendre toute chose à sa valeur nominale et qui, en quelque sorte, ne connaît que deux dimensions. Le profane est extériorité plate. Son rejet par le soufisme trouve

son expression dans ces paroles du Coran : *Dis* Allâh, *et laisse-les ensuite à leurs vains discours* [1]. Le Nom *Allâh* est, nous l'avons vu, la *bonne parole* que le Coran compare à un *bon arbre.* Les propos oiseux ou profanes, qui sont extérieurs et plats, sont la *mauvaise parole* que le Coran déclare *semblable à un arbre mauvais : déraciné de la surface de la terre, il manque de stabilité* [2].

On a déjà suffisamment indiqué que le soufisme n'exclut pas l'extérieur comme tel, et, d'ailleurs, il ne le pourrait pas puisque l'Extérieur est l'un des Noms divins. Mais, en réalité, l'Extérieur fait un avec l'Intérieur. Pour le soufi toute extériorité doit donc être rapportée à l'intérieur, ce qui est une autre manière de dire que, pour lui, ce monde est un monde de symboles. Ce que le soufisme exclut, c'est l'extériorité « indépendante » du profane dans laquelle l'ego accorde son attention aux choses de ce monde seulement pour elles-mêmes. Cependant, pour la méthode, dès lors qu'une telle extériorité est devenue pour l'homme une « seconde nature », il peut être nécessaire de rétablir l'équilibre en excluant temporairement toute extériorité dans la mesure du possible. C'est en se plaçant à ce point de vue que Hâtim al-Açamm [3] pouvait dire : « Chaque matin Satan me dit : Que vas-tu

1. VI, 91.
2. XIV, 26.
3. Soufi du IXe siècle connu comme « le Sourd » *(al-açamm)* parce que, un jour, afin d'éviter d'entrer en conversation avec quelqu'un, il avait prétendu être sourd.

manger, de quoi vas-tu te vêtir et où habiteras-tu ? Et je lui réponds : Je mangerai la mort, je revêtirai mon linceul et j'habiterai dans la tombe [1]. »

Le soufisme a le droit d'être inexorable, parce qu'il se fonde sur des certitudes et non sur des opinions. Il en a même le devoir, parce que la mystique est le seul dépositaire de la Vérité dans son sens le plus total, se préoccupant avant tout de l'Absolu, de l'Infini et de l'Éternel; et « si le sel perd sa saveur, avec quoi la lui rendra-t-on ? ». Sans mysticisme, la Réalité n'aurait plus de voix dans le monde. On aurait perdu toute notion de hiérarchie véritable et aucun témoin ne pourrait attester qu'elle est continuellement violée.

Le soufisme a le droit et le devoir d'être inexorable, non seulement de façon objective par le fait de déclarer quelles choses sont les premières, mais aussi de façon subjective en les plaçant au premier rang, d'où son exigence.

« La connaissance ne sauve qu'à condition d'engager tout ce que nous sommes : quand elle est une voie qui laboure et qui transforme, et qui blesse notre nature comme la charrue blesse le sol.

« La connaissance métaphysique est sacrée. C'est le propre des choses sacrées d'exiger de l'homme tout ce qu'il est [2]. »

L'aspect exclusif du soufisme ne concerne que

1. Qushayrî, *Risâlah*.

2. F. Schuon, *Perspectives spirituelles et Faits humains*, *op. cit.*, p. 185-186.

ceux qui sont qualifiés pour être des « voyageurs » au plein sens du terme. Mais, paradoxalement, il peut y avoir là parfois un moyen d'inclusion. Dans les multitudes d'athées et d'agnostiques du monde, quelques-uns le sont pour des raisons qui ne sauraient être regardées comme totalement inexcusables. L'athéisme et l'agnosticisme peuvent être la révolte d'un mystique virtuel contre les limitations de l'exotérisme; car il se peut qu'un homme ait en lui-même, à l'état non développé, les qualifications qui lui permettraient de suivre une voie spirituelle même dans son acception la plus entière, mais qu'en même temps — et cela, dans le monde moderne, a des chances de se produire plus que jamais — il ignore l'existence de la dimension mystique de la religion. Son athéisme ou son agnosticisme peuvent se fonder sur l'idée fausse que la religion coïncide exactement avec la représentation extérieure et superficielle que, fort souvent, on s'en fait exclusivement parmi ceux qui sont censés en constituer les « autorités ». Il y a des âmes qui ne sont disposées à ne donner que tout ou rien. Il peut donc arriver que l'exigence inexorable du soufisme sauve certains qui ne pouvaient l'être par aucun autre moyen : elle les sauve de ne rien donner en exigeant d'eux qu'ils donnent tout.

Le soufisme est puissant parce qu'il n'est rien de moins que le Moyen divin du triomphe écrasant et total de l'Absolu. Le Prophète a dit de la *Shahâdah*, qui, ainsi que nous l'avons vu, est l'abrégé de la doctrine et de la méthode

soufiques : « Si les sept cieux et les sept terres étaient placés dans le plateau d'une balance, *lâ ilâha illâ 'Llâh* dans l'autre plateau l'emporterait en poids sur eux. » Mais des forces à ce point actives exigent une fermeté passive correspondante dans l'âme de quiconque les met en œuvre. Autrement dit, elles demandent une patience et une constance capables de prolonger leur action suffisamment pour prendre effet dans un domaine soumis au temps. A défaut de ces vertus, qui font partie des qualifications [1] nécessaires pour être admis dans un Ordre soufique, la pratique du soufisme peut comporter de grands dangers, comme dans tout assemblage mal assorti de faiblesse et de force, et évoquer les « enfants jouant avec le feu » de l'exemple proverbial. Il est vrai, d'une certaine manière, que tout croyant doit tôt ou tard devenir un soufi, sinon dans cette vie, du moins dans la prochaine; mais il n'est pas moins vrai que la grande majorité souffre de disqualifications que seule la mort peut dissoudre. Pour des hommes dans cette situation, il serait dangereux de chercher à suivre la voie des mystiques, mais ils en sentent rarement la tentation. Le danger réside surtout dans ce qu'on pourrait appeler les cas limites.

1. Le « pressentiment de ses possibilités supérieures » coïncide en partie avec un degré de ce qu'on appelle le « sens de l'Éternité », et il est impossible que celui-ci existe en sens unique. L'Éternité doit d'abord avoir laissé son empreinte sur l'âme, et les vertus de patience et de constance résultent nécessairement de cette empreinte.

Le fait que la purification constitue un but du soufisme implique que, forcément, l'âme du novice est relativement impure. En particulier, il est improbable qu'un novice ait des raisons entièrement pures de vouloir adhérer à une *tarîqah* : à l'aspiration légitime risque d'abord de se mêler, bien que de façon inconsciente, une ambition individuelle. Le *dhikr* lui-même finit par « séparer le grain de la balle »; l'aspiration s'en trouve encouragée, cependant que cela excite l'antagonisme des éléments impurs; et, lorsque l'âme s'est divisée en deux camps pour livrer la grande Guerre sainte, on peut escompter que le plateau de la balance aura suffisamment de poids pour l'emporter sur les ennemis de l'Esprit. Si l'âme n'a pas les justes dispositions au départ, elle n'arrive normalement pas au point où l'on cherche à entrer dans un Ordre. Toutefois, il n'est nullement exclu qu'un individu subisse l'attraction du soufisme pour des raisons en majorité fausses.

De ce que les textes révélés et d'autres énonciations autorisées nous apprennent des critères divins, en particulier de ceux s'appliquant aux attitudes humaines qui déplaisent le plus à la Divinité, on pourrait déduire que la doctrine de l'Unité de l'Être et, avec elle, celle de l'Identité suprême pourraient, dans certains cas, devenir des moyens indirects de damnation. Il est bien préférable, pour un croyant non intellectuel, de rejeter une telle doctrine que de la laisser agir comme un soporifique sur la crainte de Dieu et

émousser sa piété exotérique, alors qu'en même temps se livrerait en lui un conflit interne dépassant ses forces. L'intellectuel voit l'Identité suprême, pour ainsi dire, à travers le voile de *fanâ'*, l'extinction, qui impose à l'âme un *faqr*, ou pauvreté spirituelle, rejetant inexorablement l'ambition, car le sens de la transcendance, que l'intellectuel possède par définition, implique nécessairement celui qui permet de saisir l'absence relative d'importance de tout ce qui est individuel et dénué de transcendance. Mais le manque d'intellectualité, combiné avec l'arrogance mentale qui, d'une manière ou d'une autre, n'est que trop souvent le résultat normal de l'éducation moderne, peut produire ce phénomène qu'est une âme peu éclairée et incapable d'admettre, même pour elle-même, qu'il puisse exister des modes de connaissance dépassant son orbite; et, pour une telle âme, un contact avec le soufisme et la découverte de sa doctrine et de ses objectifs risquent de provoquer la forme la pire et la plus incurable de « durcissement du cœur ».

L'homme profane n'a conscience que d'une petite partie de son âme; et, comme il doit devenir conscient de tous ses éléments, les pratiques mystiques peuvent conduire, au début, à des expériences non spirituelles, mais simplement psychiques, si étranges et si remarquables puissent-elles paraître[1]; et il peut se produire

1. Cela permet d'expliquer certaines illusions couramment répandues sur les effets que peuvent produire les drogues. L'ha-

qu'une telle expérience dévoile quelque noyau égotique que l'on aurait ignoré jusque-là et que, par manque de discrimination intellectuelle, on ait alors pu croire transcendant. Le plus grand danger serait de considérer ce point de conscience individuelle comme le Soi suprême, et de se complaire à interpréter toute la doctrine de même que les expériences des saints rapportées par la tradition comme des confirmations et des supports de cette illusion, la pire de toutes. On peut parfaitement éviter de tels dangers par l'obéissance au Maître spirituel, en étant, selon la formule des soufis, « comme un cadavre entre les mains du laveur de morts ».

Il est parvenu jusqu'à nous de nombreuses expressions typiques de l'aspect exclusif du soufisme. L'exemple suivant, significatif et de vaste portée, est une remarque prononcée par l'une des plus grandes saintes de l'Islam, Râbi'ah-al-'Adawiyyah [1]. A un homme qui disait ne pas avoir péché depuis vingt ans et qui lui demandait un conseil spirituel, elle répondit : « Hélas, mon fils, ton existence est un péché auquel nul autre ne saurait se comparer. » Cette énonciation

---

giographie abonde en exemples de saints à qui les premières lueurs de réalisation spirituelle ne furent accordées qu'après de longues années d'effort soutenu. L'idée qu'un résultat comparable puisse être obtenu en prenant une pilule révèle un manque de sens du sacré, du « sens de Dieu » pourrions-nous dire dans ce cas, qui est justement aux antipodes des qualifications déjà signalées.

1. Sur cette sainte de la première période († 801), voir l'étude de M. Smith, *Râbi ' a the Mystic*, Cambridge University Press.

contient toutes les qualités d'exclusivité. Elle ne fait aucune concession à l'ignorance, à la lourdeur d'esprit, ni à toute autre limitation ou faiblesse. Afin de réaliser la juxtaposition saisissante de ce qu'il y a de plus innocent — l'existence — et de ce qu'il y a de plus coupable, autrement dit pour rendre plus tranchante, avec une pointe de paradoxe, sa démonstration des droits de l'Absolu, elle sacrifie tout autre point de vue. La loi et la théologie pratique sont jetées au vent. Il en va de même de la proposition déjà citée de Hallâj : « Quiconque témoigne que Dieu est Un, Lui associe un autre », ce que l'on pourrait aussi rendre : « Dire ' Un Dieu ' revient à adorer deux dieux. » Le paradoxe réside ici dans la « faute » de ce qui est une obligation légale. C'étaient exactement les mêmes droits de l'Absolu qui étaient démontrés par Jésus lorsqu'il disait : « Que m'appelles-tu bon ? », et par Muhammad dans cette affirmation : « Chaque fils d'Adam est aliment pour le feu, sauf là où est la marque de la prosternation[1]. » Mais il existe, dans ces deux énonciations apostoliques, une hiérarchie de significations à des niveaux différents conformément à l'aspect inclusif du mysticisme en tant que partie intégrante de la religion dans son ensemble, alors que, dans les deux formulations précédentes, la vérité la plus élevée est dépouillée

1. La marque produite sur le front par la prosternation est le témoignage de la suprême innocence de la non-existence en dehors de Dieu, car la prosternation signifie, comme nous l'avons vu, *fanâ'* (extinction).

de tout habillement pour être lancée nue comme une flèche dans le cœur du « voyageur ». Si, à cette image, nous pouvons en ajouter une autre, très différente, nous dirons que toute possibilité d'interprétation à un niveau inférieur est exclue, sinon l'homme qui se noie ne pourrait s'accrocher qu'à des brins de paille.

L'Islam présente dans sa structure certains aspects correspondant éminemment aux caractéristiques développées dans ce chapitre. La distinction clairement établie entre l'obligatoire et le facultatif, qui, dans un sens, est parallèle à celle existant entre *ceux de la droite* et les *avancés*, ou entre salut et sanctification, implique aussi une distinction entre responsabilité exotérique et ésotérique. La majorité dispose d'un minimum légal bien défini comme garantie du salut, et la responsabilité des juristes et des théologiens réside dans ce domaine. Les mystiques de l'Islam — et c'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles leur héritage a conservé son élévation et sa profondeur — sont dès lors dispensés de faire du prosélytisme et de prêcher comme on le fait ordinairement, étant libres d'adopter, à l'occasion mais non comme règle, un point de vue rigoureusement exclusif, ou bien de dire : « Prenez le soufisme dans ce qu'il a de plus vrai et de plus profond, ou laissez-le. »

Mais, ici encore, l'exclusivité peut être un moyen d'inclure, car le fait de désigner un fossé peut être une manière d'appeler les hommes à le franchir, et, pour certaines âmes, cet appel

peut être une vocation. En outre, et de façon générale, plus un point de vue est élevé et plus il sera universel; et l'on ne saurait nier que, dans certaines régions, par exemple en Inde [1], la propagation de l'Islam a été due en partie à l'élévation de son mysticisme.

1. Le prince Dârâ Shikoh († 1659), fils soufi de l'empereur mongol Shâh Jahan, put affirmer que le soufisme et le Vedanta de l'Advaita étaient essentiellement une même chose avec quelques différences superficielles de terminologie.

9

# *Le soufisme à travers les siècles*

L'avènement d'une nouvelle religion est toujours un redressement plus ou moins soudain. L'Islam n'a pas fait exception à la règle, mais il aura été différent des autres interventions divines en ce qu'il constitue la dernière du cycle et, donc, est venu en un temps de plus grande dégénérescence; et, en particulier, il diffère de l'intervention qui a produit le christianisme en ce qu'il n'a pas seulement institué une voie spirituelle, mais aussi, et de façon presque immédiate, un État théocratique. Le contraste était énorme entre cet État et ce qui l'avait précédé ou continuait de l'environner. Le Coran va jusqu'à dire en s'adressant à Muhammad et à ses compagnons : *Vous êtes la meilleure communauté suscitée* [*comme modèle*] *pour les hommes*[1]. Le caractère miraculeux de cette communauté est aussi mis en évidence : en plusieurs occasions, le Coran indique que c'est Dieu qui a accordé ou uni les

1. III, 110.

cœurs des croyants; et, au degré d'élévation où elle avait été providentiellement placée, cette *meilleure communauté* fut maintenue assez longtemps pour recevoir l'empreinte indélébile de certains principes. Le cours naturel descendant du cycle qui, pour cette communauté, avait été interrompu par le miracle, ne reprit son mouvement qu'après que l'Islam eut été fermement établi; et l'âpreté des discordes civiles qui éclatèrent bientôt peut être regardée en partie comme une réaction cosmique à une excellence qui avait violé la nature de l'époque où elle s'était manifestée. Le nouvel État continue néanmoins, après la mort du Prophète, à être gouverné par quatre saints, et, bien que cela n'ait pu arrêter la montée de la mondanité et les troubles qui en résultèrent, il s'agit là d'un fait d'une importance inouïe et qui n'a d'équivalent nulle part ailleurs. En outre, le premier et le quatrième de ces califes, Abou Bakr, ami le plus proche et beau-père du Prophète, et 'Alî, son cousin et son gendre, sont mis par les soufis au rang des plus grands parmi leurs ancêtres spirituels [1].

1. Ibn 'Arabî affirme que la sainteté est plus grande que la prophétie, parce qu'elle est éternelle, tandis que la prophétie est une fonction ayant un commencement et une fin, mais il ajoute que la sainteté d'un Prophète est plus grande que celle des autres saints; et il affirme qu'Abou Bakr avait atteint un degré intermédiaire de sainteté, entre celle des Prophètes et celle des non-prophètes. D'autres soufis en ont dit autant d''Alî, et Muhammad lui-même a déclaré : « Je suis la ville de la connaissance, et 'Alî en est la porte. »

Les Traditions du Prophète abondent en préceptes mystiques montrant que Muhammad, comme le soulignent les soufis, fut en fait, sinon en titre, le premier cheikh soufi. « Toutes les voies mystiques sont fermées, sauf à qui marche dans les traces du Messager », dit Junayd [1], qui ajoutait : « Notre doctrine est pleine des enseignements du Messager de Dieu. » Jusqu'à ce jour, les différences existant entre les divers Ordres sont surtout affaire de choix, de la part de leurs fondateurs, parmi la grande variété de pratiques découlant de l'exemple et des préceptes du Prophète. Mais cette fonction de maître spirituel était liée à ses autres fonctions dans l'unité de sa personne; et, de façon analogue, la communauté dépendant de lui, avec toutes ses disparités et diversités de talents et de tendances, était unie dans un tout comme elle ne le fut plus jamais par la suite.

Remarquer que cela constituait une unité spirituelle revient à dire qu'il existait une tendance générale répondant à sa propre attraction vers l'intérieur et vers le haut; et un facteur important de ce penchant mystique était sans doute que le nombre d'*avancés* par rapport au reste de la communauté était plus grand qu'à aucune autre époque. *Il y en aura une multitude parmi les anciens et un petit nombre parmi les derniers*

1. Soufi qui vécut dans la deuxième partie du IX^e siècle à Bagdad où il mourut en 910. Les deux citations sont tirées de la *Risâlah* de Qushayrî.

*venus*[1], déclare le Coran au sujet des *avancés;* et, dans cette *multitude*, certains doivent être regardés comme prolongeant la présence sanctifiante et magnétique du Messager lui-même et donc comme un aspect de l'intervention divine, car on ne saurait prétendre que des hommes tels que les premiers califes ou certains des autres compagnons aient été simplement « par hasard » de cette génération-là, pas plus que les deux saints Jean et saint Pierre (pour n'en mentionner que trois) ne vécurent « par hasard » au temps du Christ. D'autre part, et même s'il est sans doute exagéré de dire avec Hujwîrî que le soufisme (dans toute sa réalité sauf son nom) était « en tous », on peut au moins affirmer que la première communauté dans son ensemble était ouverte au mysticisme d'une manière qui ne fut plus jamais possible une fois que se furent cristallisées certaines barrières de l'exotérisme. Mais il faut se souvenir avant tout qu'un âge apostolique est par définition celui où les « portes du Ciel » sont ouvertes. Si la nuit de la Révélation est *meilleure que mille mois*, c'est parce que *durant celle-ci descendent les anges de l'Esprit*[2]*;* et cette pénétration du naturel par le surnaturel, dont on peut dire qu'elle se poursuit pendant toute la mission du Messager, a pour effet de mettre certaines possibilités à la portée d'hommes qui, normalement, en seraient exclus. Du fait

1. LVI, 13-14.
2. XCVII, 4.

des miracles, des quantités d'âmes peuvent être gratifiées d'un degré de certitude qui, en d'autres âges, serait la prérogative des seuls mystiques au plein sens du terme; et, lorsque tous les signes, aussi bien dans la Révélation que parallèlement à elle, démontrent que l'Œil divin est concentré sur le « peuple élu », les conditions sont exceptionnellement favorables pour que l'on parvienne assez généralement à ce qui deviendra bientôt la marque distinctive des soufis, à savoir l'*ihsân*, en vertu duquel « tu dois adorer Dieu comme s'Il te voyait, et, si tu ne Le vois pas, Lui te voit ».

Après la mort du Prophète, ses héritiers spirituels s'attachèrent à l'unité de manière que son époque, celle où chacun se surpassait, pût se prolonger. Gardant en mémoire son exemple tout récent, ils ne pouvaient faire autre chose que d'appliquer à eux-mêmes cette injonction que le Coran lui adressait : *Abaisse ton aile vers ceux des croyants qui te suivent* [1]. Sans peur de se compromettre, l'exaltation peut cesser d'être exclusive là où rien n'a besoin d'être exclu. Un saint abaissera son aile pour des enfants parce qu'ils sont simples et non profanes, cherchant eux-mêmes toujours à « élever leur aile »; et il est inévitable qu'il y ait dans un Messager divin une « parenté » transcendante ayant un effet non seulement unificateur, mais simplificateur sur l'ensemble de sa communauté dont,

1. xxvi, 215.

indépendamment de leur âge, il rend les membres « pareils à des enfants ».

Il ne faudrait pourtant pas en déduire que l'aspect exclusif du soufisme n'aurait pas eu de racines à cette époque aussi. Le Prophète a laissé certains enseignements qui n'étaient pas destinés à devenir connaissance commune. La Tradition suivante, acceptée comme authentique par Bukhârî, l'un des plus scrupuleux et des plus dignes de foi parmi les compilateurs traditionnels, ne se rapporte pas seulement à l'un de ces enseignements, mais à une catégorie entière. Celui qui parle est un compagnon, Abou Hurayrah : « J'ai gardé précieusement dans ma mémoire deux trésors de connaissance que j'avais reçus du Messager de Dieu. L'un, je l'ai rendu public, mais, si je divulguais l'autre, vous me trancheriez la gorge [1]. » Et ce n'est pas invariablement que le Coran « abaisse son aile », comme le montrent clairement de nombreuses citations précédentes. Pour en donner encore un exemple, la doctrine de l'impermanence de l'âme comme telle est mystique dans le sens le plus exclusif; des passages tels que *tout périt excepté Sa Face* [2], bien qu'en principe destinés à chacun, excluent en fait la majorité des fidèles, car ils leur passent par-dessus la tête. Nous avons vu aussi que le Coran est explicite en ce qui concerne les distinctions qu'il établit dans la hiérarchie spirituelle. Mais ces

1. *'Ilm*, 42.
2. XXVIII, 88.

distinctions, qui ont certainement dû être ressenties dans les rapports d'homme à homme, n'avaient encore trouvé d'expression dans aucune structure extérieure. Il était dans la nature des choses que des groupes se constituent spontanément, après la mort du Prophète, autour des plus vénérables des compagnons, et il n'y a guère de doute que, même avant de devenir calife, 'Alî représentait le plus remarquable de ces centres spirituels. Mais rien n'atteste qu'il y eût quelque chose de comparable à un Ordre. La seule confrérie organisée était l'Islam lui-même.

A la question de savoir quand prit fin l'âge apostolique, on pourrait répondre que ce fut à la mort du Prophète, événement marquant la fermeture d'une grande porte. Mais on peut dire qu'une autre porte se ferma lors de la mort d''Alî. Jusque-là, l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel avaient été, en fait comme en théorie, réunis dans la personne du calife, comme ils l'avaient été dans celle du Prophète. Et l'autorité spirituelle n'avait pas été fragmentée : le calife était le chef légal, théologique et mystique de la communauté. Mais, après les quatre « califes orthodoxes », comme on les appelle, le califat devint de plus en plus une affaire dynastique, et l'autorité spirituelle qui lui resta devint surtout nominale, la réalité de celle-ci commençant à se diviser entre les jurisconsultes, les théologiens et les mystiques, selon leurs domaines respectifs.

Une éminente personnalité intermédiaire de cette époque fut Hasan al-Baçrî, ainsi appelé

parce qu'il passa la plus grande partie de sa longue vie à Basra, au sud de l'Irak. Mais il était né à Médine vers la fin du règne d'Omar, le second calife, qui, à ce qu'on rapporte, lui donna sa bénédiction en prédisant qu'il ferait de grandes choses; puis, adolescent, encore à Médine, il s'assit aux pieds d''Alî. C'est par ce Hasan [1] que de nombreux Ordres soufiques font remonter leur ascendance spirituelle à 'Alî et donc jusqu'au Prophète. Il est intermédiaire en ce sens qu'il grandit pendant l'âge apostolique mais que, lorsqu'il mourut en 728, à quatre-vingt-six ans, les mystiques de l'Islam étaient devenus une catégorie distincte.

Du fait de sa profonde humilité et de sa générosité, une grande partie de ce qui nous est parvenu au sujet de Hasan est en forme d'anecdotes qu'il conta sur lui-même, mais en donnant le beau rôle à d'autres. Ainsi, celui qui devait plus tard lui succéder, Habîb al-'Ajamî — le dernier de ces noms signifie « le Persan » —, éprouvait des difficultés considérables, du moins au temps de son noviciat, à prononcer l'arabe. Hasan priait souvent avec Habîb et, comme il était son maître aussi bien que son aîné, dirigeait la prière devant son disciple. Mais, un jour, n'ayant pas remarqué la présence de Hasan, Habîb avait commencé à prier seul; normalement,

1. A ne pas confondre avec Hasan, fils aîné d''Alî, par qui l'Ordre shâdhilî fait remonter l'une de ses lignées spirituelles jusqu'au Prophète.

Hasan aurait alors dû prendre place derrière lui puisqu'il n'est pas recommandé de prier seul lorsqu'une possibilité existe de faire autrement. Mais l'arabe de Habîb était si défectueux que Hasan eut des doutes sur la validité de cette prière; il savait en outre que, légalement, si celui qui dirige la prière ne prie pas de façon valide, cela invalide la prière de ceux qui ont prié derrière lui. Après un instant d'hésitation, Hasan fit seul la prière. Mais il eut, la nuit suivante, une vision dans laquelle Dieu lui reprocha de s'être imaginé que, dans l'échelle divine des valeurs, une pureté d'intention et une ferveur comme celles de Habîb puissent avoir moins de poids que quelques fautes de prononciation.

Dans un autre des propos que l'on rapporte de lui, Hasan mentionne la possibilité de voir clairement la vie future tout en étant encore dans celle-ci, et il décrit l'empreinte durable de cet avant-goût. Il parle objectivement de ces visionnaires, mais il ressort clairement de ses paroles qu'il est lui-même l'un d'eux : « Le spectateur pense qu'ils sont malades, mais aucune maladie ne les a frappés. Ou si tu préfères, ils sont frappés, de façon débordante, par le souvenir de l'Au-Delà [1]. »

Il dit aussi : « Qui connaît Dieu L'aime, et qui connaît le monde y renonce [2]. » Nous avons ici

1. Abou Nu'aym al-Içbahânî, *Hilyat al-awliyâ'*.

2. Abou Sa'îd al-Kharrâz, *Kitâb aç-Çidq* (le Livre de la véracité).

la véritable quintessence du soufisme, et il n'est pas donné à chacun d'énoncer de telles formulations.

Rabî'ah al-'Adawiyyah, elle aussi de Basra, n'avait que onze ans à la mort de Hasan. Elle n'appartient donc pas au premier âge de l'Islam puisque sa vie entière se déroula dans la période de dégénérescence rapide qui suivit. Dans une époque caractérisée par un affaiblissement si marqué du sens des valeurs, ce fut sa vocation — nous pourrions presque dire sa mission, car telle fut sa grandeur — d'avoir attribué (au niveau le plus élevé, c'est-à-dire dans le domaine de l'Esprit) le premier rang aux premières choses : Dieu avant le Paradis [1], l'Absolu avant le relatif. Certaines de ses énonciations, comme celle que l'on a citée à la fin du chapitre précédent, auraient été impensables du temps des premières générations. On peut en dire autant des propos de nombreux mystiques de son temps. Les scrupules qui avaient retenu les premiers élus de l'Islam de se montrer trop différents de la majorité cédaient désormais à l'obligation de ne pas se laisser entraîner vers le bas par un « poids mort » accru. L'unité initiale avait été irrémédiablement perdue. Dâwud at-Tâ'î, disciple et successeur de Habîb al-'Ajamî, est allé jusqu'à dire : « Fais ton jeûne de ce monde, fais ton déjeuner de la mort et fuis

1. C'était dans ce sens qu'elle disait : *al-jâr thumma 'd-dâr*, version arabe du proverbe mondialement connu selon lequel, en choisissant une maison, il est plus important de savoir qui va être son voisin que de voir la maison elle-même.

les hommes comme tu fuirais des bêtes de proie [1]. »

Il existe cependant envers la communauté une responsabilité à laquelle le soufisme ne saurait échapper, et cela se rattache à sa nécessité elle-même. Le soufisme est nécessaire parce qu'il est à l'Islam ce que le cœur est au corps. Comme le cœur corporel, il doit être reclus, protégé et fermement maintenu au centre ; mais, en même temps, il ne saurait refuser d'alimenter la vie des artères. Ainsi les relations entre l'ésotérisme et l'exotérisme islamiques sont aussi complexes que délicates, et, vu de l'extérieur, il pourrait sembler que les soufis ne cessent de creuser des fossés et de construire des ponts entre eux et le reste de la communauté. Mais, à cet égard, ce serait une simplification trompeuse que de diviser en deux catégories les mystiques de l'Islam, car tous les soufis dignes de ce nom doivent être des « cœurs » dans tous les sens du terme, selon l'exemple de leurs modèles dont le Prophète a dit : « La terre ne manquera jamais de quarante hommes pareils à l'ami [2] du Miséricordieux. Par eux vous recevrez à boire et par eux vous recevrez à manger. » Mais l'action surhumaine de présence à laquelle il est ici fait allusion ne serait nullement amoindrie par une action humaine consistant à « fuir loin des hommes ». L'histoire du mysticisme montre qu'un reclus peut avoir la plus rayonnante des présences.

1. Qushayrî, *Risâlah*.
2. Abraham.

Les soufis des premiers âges et des époques ultérieures s'accordent à reconnaître en Junayd [1] l'un des plus grands d'entre eux. Son cheikh, Sarî as-Saqatî, lui-même l'un des plus grands maîtres du soufisme, déclara que le rang de son disciple (qui était aussi son neveu) dépassait le sien propre. Il est vrai que, d'une certaine manière, une telle remarque n'a pas de sens, car, si le mot « grand » peut être utilisé au sujet de Sarî ou de tout autre saint, cela signifie qu'il, ou elle, est parvenu à l'extinction dans l'Essence divine, c'est-à-dire à la Grandeur absolue. On ne peut établir de comparaison qu'au niveau de la Manifestation divine inférieur à celui du Soi suprême et non manifesté. Comme le remarque le cheikh al-'Alawî : « L'intensité de la manifestation divine varie d'une personne à une autre... L'œil intérieur de chaque homme prend place dans une hiérarchie et le réceptacle secret est chez certains plus vaste que chez d'autres. C'est ainsi que Dieu se révèle à chacun selon sa capacité [2]. » Et le cheikh relève ensuite l'incomparable grandeur de la capacité intérieure du Messager de recevoir les Manifestations divines [3].

Quant à la connaissance de la hiérarchie des

1. Voir ci-dessus, p. 134, n. 1.

2. Voir *Un saint musulman du* XXe *siècle*, *op. cit.*, p. 200.

3. C'était évidemment à ces manifestations que faisait allusion Abou Yazîd al-Bistâmî lorsqu'il disait : « Si un seul atome du Prophète se manifestait à la création, rien de ce qui est sous le Trône ne pourrait le supporter » (Kalâbâdhî, *Ta'arruf*, chap. XXIV, dans la traduction d'Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, p. 54).

saints, tout ce que nous pouvons faire est d'accepter les opinions des saints eux-mêmes, et ce sont eux qui ont donné à Junayd les titres de « Seigneur du Groupe [1] », de « Paon des Pauvres » et de « Cheikh des Cheikhs ».

En plus des propos de Junayd déjà cités, en voici d'autres se rapportant particulièrement au titre de ce livre :

« Le soufisme, c'est que Dieu te fasse mourir à toi-même et vivre en Lui. » Il dit aussi, au sujet de la grâce de l'intimité *(uns)* avec Dieu : « J'ai entendu Sarî dire : ' L'esclave peut atteindre un point où, si son visage était frappé par une épée, il ne le remarquerait pas', et quelque chose dans mon cœur donnait son assentiment à cela même avant que vînt le temps où je vis clairement que c'était comme il l'avait dit [2]. »

A propos de Junayd et de ses contemporains, il y a lieu de s'arrêter à une question relative à l'ivresse *(sukr)* et à la sobriété *(çahw)* spirituelles. Ces notions, comme nous l'avons vu, correspondent aux deux bénédictions que l'on invoque sur le Messager conformément à l'injonction coranique et qui se réfractent sur l'invocateur selon sa capacité de les recevoir. Cela implique que personne ne saurait être appelé soufi au plein sens du terme sans avoir part à toutes deux. Il

1. Les soufis sont souvent désignés comme « le Groupe » *(at-tâ'ifah)*, d'après un verset du Coran faisant allusion à un groupe suivant le Prophète dans l'extrême intensité de son adoration et l'opposant à la majorité qui n'en faisait pas autant.

2. Qushayrî, *Risâlah*.

est néanmoins possible d'établir une distinction entre des saints individuels selon que l'ivresse demeure entièrement intérieure ou que, par surabondance, elle éclipse parfois la sobriété extérieure. Quelles que soient les différences entre Hasan et Râbi'ah, leur intoxication spirituelle ne semble pas s'être expressément manifestée à l'extérieur, et la même observation est valable pour Junayd, même à un degré supérieur [1]. Mais il n'en fut pas de même, par exemple, d'Abou Yazîd al-Bistâmî; et certaines de ses déclarations inspirées — comme celles de Hallâj quelque cinquante ans plus tard — suscitèrent une vive hostilité envers le soufisme de la part des autorités exotériques. Ce fut Abou Yazîd qui s'écria : « Gloire à Moi! Combien ma Majesté est grande! » Et Hallâj fut mis à mort pour avoir dit : « Je suis la Vérité. »

Les soufis avaient été sur la défensive dès avant cet événement. Les seconde et troisième générations de l'Islam avaient assisté à la naissance de nombreuses sectes hérétiques diverses, et les autorités exotériques, qui étaient vivement conscientes des dangers de l'hérésie, étaient parfois tout à fait incapables de faire la distinction entre des conceptions de la religion différant de la leur par déviation ou par profondeur [2]. En outre,

1. Voir Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, et aussi 'Alî Hasan 'Abd al-Qâdir, *The Life and Personality and Writings of Al-Junayd*, chap. IV.

2. De nombreux savants occidentaux semblent affectés du même manque de discrimination, si l'on en juge par l'emploi

c'était l'époque où les Ordres soufiques commençaient à se constituer et, en présence de groupes, les soupçons tendent à se renforcer et on est plus porté à prendre des mesures. L'attention défavorable que les sept mois du procès et de la condamnation [1] de Hallâj attirèrent sur le soufisme était exactement ce que les soufis eux-mêmes auraient voulu éviter [2]. Mais, quels qu'aient pu être ses effets immédiats, son martyre se révéla finalement comme une source de force pour le statut des mystiques et pour le mysticisme lui-même au sein de la communauté dans son ensemble. Le verdict déclarant que « personne n'a le droit de prononcer de telles paroles » fut graduellement oublié en faveur d'une opinion selon laquelle « ce n'était pas l'homme, dans ce cas, qui parlait [3] »; et maintenant, pour un nombre

---

qu'ils font de l'épithète « orthodoxe ». Dans le langage des orientalistes modernes, ce terme précieux et irremplaçable est près de n'être plus qu'un synonyme de « superficiel » ou « exotérique ».

1. En 922.

2. Par exemple, Junayd, à plus d'une reprise, réprimanda son disciple préféré, Abou Bakr ash-Shiblî, pour avoir trop parlé et le mit en garde contre la divulgation des secrets du mysticisme à ceux qui n'avaient pas le droit de les connaître (voir Sarrâj, *Kitâb al-Luma'*, p. 234 dans l'édition de Nicholson). L'attitude générale de Junayd ne l'empêcha pourtant pas de dire d'Abou Yazîd al-Bistâmî : « Le rang d'Abou Yazîd parmi nous est égal à celui de Gabriel parmi les anges » (Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb*, chap. XII).

3. *Veritas omnia vincit ;* et la somme de ce qui nous est parvenu à son sujet — déclarations, écrits, traits de sa vie — a trop clairement la résonance de l'Esprit pour nous laisser le moindre doute sur le fait qu'il s'agissait d'un homme directement conscient d'être enraciné dans le Divin.

croissant de musulmans, la formule condamnée est elle-même d'abord un élément important de la preuve que Hallâj fut l'un des plus grands saints de l'Islam, alors qu'elle sert, en même temps, de démonstration générale du fait que les soufis ne sont pas toujours directement responsables de ce qu'ils expriment.

Ce que Hallâj avait virtuellement obtenu ne put devenir effectif que sur la base de la reconnaissance plus générale du soufisme qui devait se produire graduellement dans les deux siècles suivants. Ce fut en partie le résultat de traités soufiques plus simples [1] qui servirent de ponts entre les mystiques et l'ensemble de la communauté. Mais cela fut peut-être, avant tout, l'effet d'un événement intervenu dans la vie d'une personnalité très éminente de l'autorité exotérique, dans la seconde moitié du XIe siècle, Ghazâlî, qui fit l'expérience intense et providentielle de la nécessité du soufisme. Cette expérience démontrait, en vérité, qu'une âme intelligente, c'est-à-dire celle où les extensions supérieures de l'intelligence sont en train de s'éveiller, ne saurait manquer d'apercevoir quelques-uns des nombreux fils détachés que les interprètes plus extérieurs de la religion laissent pendants à leur insu. A défaut de la dimension mystique, une telle âme peut courir le risque de juger la religion

1. Quelques-uns sont disponibles en anglais, comme par exemple le *Ta'arruf* de Kalâbâdhî (*The Doctrine of the Sufis*, dans la traduction d'Arberry), et le *Kashf al-Mahjûb* de Hujwîrî (traduit par Nicholson).

et de se durcir dans le scepticisme, et c'est ce qui advint à Ghazâlî. Devenu l'un des premiers théologiens et juristes de Bagdad, il parvint à un état de crise durant laquelle, comme il nous le rapporte, il fut, pendant près de deux mois, en proie à des doutes sur la vérité de la religion. Le salut lui vint d'un contact avec le soufisme; et son traité autobiographique, *Celui qui sauve de l'erreur* [1], affirme que le soufisme est l'antidote le plus sûr contre le scepticisme et constitue l'aspect le plus élevé de la religion. Son ouvrage le plus long et le plus connu, *la Vivification des sciences de la religion* [2], avait été écrit dans le but de rappeler à la communauté entière quelle tendance mystique avait caractérisé l'Islam du Prophète et de ses compagnons. Mais certains de ses écrits n'étaient pas destinés à tout le monde. Dans son traité sur les *Noms divins* [3], il va jusqu'à dire que l'invocation du nom *Allâh* est un moyen de déification *(ta'alluh)*, et, dans sa *Niche des lumières* [4], il expose la doctrine de l'Unité de l'Être avec une intransigeante franchise.

Si l'on peut dire de Ghazâlî, plus que de tout autre, qu'il a ouvert la voie à la reconnaissance générale du soufisme, ce fut son jeune contemporain 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (il avait trente-

1. *Al-Munqidh min ad-dalâl*, traduit par M. Watt dans *The Faith and Practice of Al-Ghazâlî*, Londres, Allen & Unwin, 1953.
2. *Ihya 'ulûm ad-dîn;* plusieurs sections en sont disponibles en anglais et en français.
3. *Al-Maqçad al-asnà.*
4. *Mishkât al-anwâr.*

trois ans en 1111, année de la mort de Ghazâlî) qui rendit cette reconnaissance pleinement effective. A l'instar de son prédécesseur, 'Abd al-Qâdir avait exercé une fonction dans le cadre de l'autorité exotérique, et l'on raconte que, lorsqu'il eut finalement adhéré à un Ordre soufique, certains parmi les autres initiés étaient enclins à désapprouver la présence d'un juriste hanbalite dans leur cercle. Ils ne se doutaient guère que, pendant plus de huit siècles — donc jusqu'à nos jours —, ce novice allait être connu sous l'appellation de « Sultan des Saints ». Il serait peut-être justifié de dire que personne, depuis la mort du calife 'Alî, n'a exercé personnellement d'influence spirituelle d'une portée aussi vaste qu''Abd al-Qâdir. Ses dons intérieurs débordaient à l'extérieur, en partie sous la forme d'une éloquence extraordinaire, et, pendant des années, il tint des discours mystiques en public, près de l'une des portes de Bagdad. Ses auditeurs n'étaient pas seulement des musulmans, mais aussi des juifs et des chrétiens, et beaucoup furent convertis à l'Islam par le soufisme; et, dans l'intervalle d'une génération après sa mort, son Ordre avait essaimé dans la plupart des régions du monde musulman.

La fondation de la *tarîqah* Qâdirî en tant que branche de l'ancienne *tarîqah* Junaydî, dans laquelle 'Abd al-Qâdir avait lui-même été initié, fut suivie de la fondation de branches nouvelles d'autres Ordres plus anciens. La *tarîqah* Chishtî, fondée par un jeune contemporain d''Abd al-Qâdir, Mu'in ad-Dîn Chishtî († 1236), est devenue

l'un des Ordres soufiques les plus répandus en Inde. A la même époque appartient aussi Jalâl ad-Dîn Rûmî († 1273), le plus grand des poètes mystiques persans, dont l'Ordre, la *tarîqah* Mawlawî (Mevlevi), a déjà été mentionné à propos de la danse sacrée. Mais c'est la *tarîqah* d'Abou'l-Hasan ash-Shâdhilî († 1258) qui peut le mieux se comparer avec celle d''Abd al-Qâdir en ce qui concerne l'importance, laquelle, dans les deux cas, est bien plus grande qu'il ne paraît, puisque la plupart des Ordres d'appellations diverses fondés depuis six cents ans sont dérivés, en fait, de l'une ou de l'autre.

Abou Madyan Shu'ayb et Muhyi'd-Dîn Ibn 'Arabî, qui figurent aussi parmi les personnalités les plus remarquables de cette époque, sont sans doute égaux en stature aux quatre que nous venons de nommer [1]. Abou Madyan était né à Séville, mais il se rendit ensuite en Orient et il s'est trouvé à Bagdad du vivant d''Abd- al-Qâdir, par lequel, dit-on, il fut investi du manteau initiatique *(khirqah)*. Il finit par retourner en Occident et passa la dernière partie de sa vie en Algérie, sur laquelle, en un sens, il exerce toujours un patronage, de son tombeau près de Tlemcen.

Muhyi'd-Dîn Ibn 'Arabî peut être considéré

1. Le fait que Muhyi'd-Dîn est généralement connu comme « le plus grand Cheikh » suggère qu'il serait supérieur, mais, bien que les Qâdirîs et les Shâdhilîs lui concèdent volontiers ce titre, ils ne lui accorderaient certainement pas la prééminence sur leurs grands ancêtres à eux.

comme un héritier d'Abou Madyan, car il fut en contact étroit avec plusieurs de ses disciples et parle toujours de lui avec la plus grande vénération, le désignant parfois comme « mon cheikh ». D'autre part, et bien qu'ils ne se soient jamais rencontrés en fait, le lien spirituel existant entre eux fut confirmé, au temps de la jeunesse de Muhyi'd-Dîn, par la grâce d'un miracle de lévitation. Il raconte qu'un soir, peu après avoir accompli la prière du coucher du soleil dans sa maison de Séville, il se mit à penser à Abou Madyan et ressentit un vif désir de le voir. Quelques minutes plus tard, un homme entra et le salua, lui disant qu'il venait d'accomplir la prière du coucher du soleil à Bougie, en Algérie, avec Abou Madyan qui lui avait demandé de se rendre immédiatement auprès d'Ibn 'Arabî et de lui dire : « ' Pour ce qui est de notre rencontre dans l'esprit, tout est bien, mais Dieu ne permettra pas celle que nous pourrions avoir dans ce monde matériel .' Rassure-le cependant, car le temps fixé pour une rencontre entre lui et moi se situe dans la sécurité de la Miséricorde divine [1]. »

Très éminent aussi est un autre héritier spirituel d'Abou Madyan, 'Abd as-Salâm Ibn Mashish qui, également, ne paraît pas l'avoir rencontré, mais fut relié à lui par un intermédiaire. Ibn Mashish fut le maître d'Abou'l-Hasan ash-

1. *Sufis of Andalusia (Rûh al-Quds* et *ad-Durrat al-Fâkhirah)*, traduit par R. Austin, Londres, Allen & Unwin, 1971, p. 121.

Shâdhilî et, avec Abou Madyan, ils couvrent ensemble trois générations qui démontrent — à supposer qu'une démonstration soit nécessaire — que la plume a relativement peu d'importance dans le soufisme. En effet, à eux trois, ils n'ont guère laissé plus que quelques poèmes, aphorismes et litanies[1]. Pourtant, parmi les soufis des générations ultérieures et jusqu'à nos jours, il existe un accord si unanime au sujet de leur grandeur spirituelle qu'il serait difficile, même pour l'érudit le plus féru de documents, de tenir son jugement en suspens.

En revanche, Muhyi 'd-Dîn, leur contemporain, fut le plus prolifique de tous les auteurs soufiques. Cependant il relève avec insistance que cela n'avait pas été son intention, mais qu'il fut toujours obligé d'écrire. La rédaction de chacun de ses ouvrages avait été pour lui l'unique moyen de trouver la paix en se libérant du feu de l'inspiration qui l'y poussait, et il assure n'avoir jamais rien écrit sauf sous la pression d'une telle contrainte. Conscient de l'autorité qu'il avait acquise, il craignait qu'on lui attribue plus tard des écrits qui n'étaient pas de lui — crainte qui ne s'est révélée que trop fondée — et, peu avant sa mort, il avait dressé la liste de ses 270 ouvrages, divisée en deux groupes. L'un de ceux-ci comprend « des livres que la Vérité très-Haute m'a

1. Il faut admettre cependant que le poème d'Ibn Mashîsh en l'honneur du Prophète *Aç-Çalât al-Mashishiyyah*, et l'incantation d'Abou 'l-Hasan, *Hizb al-Bahr*, sont parmi les plus fréquemment récitées de toutes les litanies soufiques.

ordonné, dans mon cœur, de mettre par écrit, mais qu'Il ne m'a pas encore ordonné de placer à la disposition de l'humanité ». De ce groupe totalisant 176 titres, 16 seulement sont parvenus jusqu'à nous, et, même parmi les ouvrages qu'il n'avait pas décidé de laisser de côté, beaucoup semblent perdus. Ce qui a survécu constitue néanmoins un trésor de prose et de poésie qui a exercé, sans interruption depuis lors, une énorme influence sur le soufisme. Son ouvrage le plus lu et le plus commenté, *la Sagesse des Prophètes* [1], qui comprend 27 chapitres, un pour chaque Prophète, lui fut « donné » dans une seule nuit alors qu'il avait déjà soixante-cinq ans. Il y expose, comme ailleurs, la doctrine de l'Unité de l'Être, mais de façon si explicite et parfois si provocatrice que des autorités exotériques, pour ne pas parler de certains orientalistes occidentaux, ont supposé à tort qu'il s'agissait de sa propre école de pensée particulière et « originale ».

D'autres, se concentrant sur cet ouvrage à l'exclusion de ses autres écrits, l'ont classé, également à tort, comme un philosophe plutôt que comme un mystique.

La plus longue de ses œuvres parvenues jusqu'à nous, *les Révélations mecquoises* [2], ainsi nommée parce qu'il était à La Mecque lorsque l'« Ange de la révélation » lui ordonna d'en

1. *Fuçûç al-hikam.*

2. *Al-Futûhât al-makiyyah.* Une nouvelle édition est en voie de publication au Caire, éditée par 'Uthmân Yahyà, d'après le manuscrit autographe récemment découvert.

entreprendre la rédaction, comprend 565 chapitres occupant quatre gros volumes. En plus de tout ce qu'elle contient sur les doctrines centrales du soufisme ainsi que sur la cosmologie et d'autres sciences situées, en quelque sorte, en marge du soufisme, elle nous apprend beaucoup sur la vie d'autres mystiques de son temps et constitue l'une de nos principales sources d'information sur sa propre vie. De cette œuvre, comme de deux traités plus courts [1], se dégage l'impression indéniable d'un mystique au plein sens du terme, d'un homme qui accomplissait des retraites spirituelles et priait sans arrêt, qui a été reconnu comme un saint pendant toute sa vie et dès sa jeunesse, d'un visionnaire surpassé par les Prophètes seulement, et d'un sage que rois et princes sollicitaient pour ses conseils, lesquels, ignorant la crainte, étaient d'une franchise implacable. En outre, son destin le conduisit à faire des voyages fréquents et lointains [2], et ce fut sans doute autant, sinon plus, par ses

1. Par exemple, son *Rûh-al-Quds*, *op. cit.* Voir aussi Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1964.

2. Comme Abû Madyan, il était andalou, étant né à Murcie et ayant été élevé à Séville. Après plusieurs voyages dans l'ouest de l'Afrique du Nord, il eut, à 33 ans, une vision dans laquelle il reçut l'ordre divin de se rendre en Orient. Après d'abondants voyages et des séjours plus ou moins prolongés en différents endroits — Le Caire, La Mecque, Bagdad, Mossoul, Konya Alep et d'autres —, il finit par se fixer à Damas où il mourut en 1240. Une mosquée fut bâtie au-dessus de son tombeau au XVI[e] siècle par le sultan ottoman Salîm II.

contacts personnels que par ses écrits qu'il fit sentir son influence de son vivant.

Un fait essentiel de cette époque fut la reconnaissance du soufisme en tant que partie intégrante de l'Islam, de sorte que la communauté en fut de nouveau imprégnée dans la mesure où la chose était possible en un temps où s'étaient produites de si nombreuses « cristallisations » exotériques inconnues au début. La formulation suivante, due à un éminent juriste du XIV^e^ siècle [1], passe pour exprimer ce qui était désormais généralement accepté : « Les sciences de la religion sont au nombre de trois : la jurisprudence *(fiqh)*, qui, selon la Tradition transmise par le fils d'Omar [2], se rapporte à *Islâm* (soumission), les principes théologiques *(uçul ad-dîn)* [3], qui se rapportent à *îmân* (foi), et le mysticisme *(taçawwuf)*, qui se rapporte à *ihsân* (excellence). Tout

1. Tâj ad-Dîn as-Subkî.

2. 'Omar, le second calife, était présent lorsque cette déclaration fut faite, et la transmit plus tard à son fils. Elle est généralement connue comme « Tradition de Gabriel », parce que le Prophète avait défini ces trois plans de la religion en réponse à des questions que l'Archange lui avait posées. A la question « Qu'est-ce que l'*islâm ?* », il avait répondu en énumérant les « cinq piliers » (voir ci-dessus, p. 96), et à la question « Qu'est-ce que l'*îmân ?* », en formulant le credo islamique (p. 25). On a déjà cité sa réponse à « Qu'est-ce que l'*ihsân ?* » (p. 74). Pour une traduction de cette Tradition fondamentale, voir *Un saint musulman du* XX^e^ *siècle, op. cit.*, p. 52-53.

3. Littéralement : « les principes de la religion », mais le contexte montre qu'il est ici fait référence à ce qu'il faut croire (en le distinguant de ce qu'il faut faire).

le reste, ou bien se réduit à l'une de ces trois dénominations, ou bien est en dehors de la religion[1]. »

En contrepartie, la reconnaissance exige l'accessibilité qui implique l'organisation ; la diffusion des Ordres et leur plus grande ouverture, qui ont permis au « sang du cœur » de couler plus librement dans le « corps » de l'Islam pris dans son ensemble, auraient pu porter préjudice à la qualité du mysticisme islamique, étant entendu que cette accessibilité ne saurait jamais être totale. Il n'est peut-être pas sans intérêt de citer un extrait de l'instruction sur le soufisme donnée, dans la première partie du XIX^e siècle, à des étudiants musulmans par un recteur de l'université Al Azhar, au Caire, puisque celui qui est à la tête de ce centre principal du savoir de l'Islam est une sorte d'autorité pour le monde musulman tout entier :

« La science du soufisme se répartit en deux catégories. L'une se rapporte à la discipline du caractère qu'elle dote de toutes les courtoisies spirituelles ; à cette catégorie appartiennent des livres tels que le *Ihyâ...* de Ghazâlî. Cette science est claire comme le jour et est à la portée de quiconque étudie avec tant soit peu d'application. Dans l'autre catégorie, les maîtres du soufisme s'attachent au dévoilement des mystères, aux perceptions spirituelles directes et à ce dont

1. Ce passage est traduit d'une citation donnant seulement le nom de l'auteur, mais non celui du traité où il figure.

ils font l'expérience par le moyen de manifestations divines, comme dans les écrits de Muhyi 'd-Dîn Ibn 'Arabî, de Jîlî [1] et d'autres de la même orientation. Cette science est trop abstruse pour qu'on puisse la comprendre sans avoir participé à leur expérience dans quelque mesure au moins. En outre, il peut advenir que leur mode d'expression ne corresponde pas adéquatement à leur intention et soit même en contradiction avec toute évidence logique. C'est pourquoi il est préférable de ne pas y accomplir d'investigations, mais de laisser ces maîtres dans la félicité de leurs états privilégiés [2]. »

L'auteur ne mentionne pas nommément Hallâj, mais il a presque certainement pensé à lui en formulant ses dernières remarques. Car, si ce n'est pas grâce à Hallâj que le soufisme finit par être reconnu comme nécessaire à l'Islam, il est permis de penser que, reconnu comme tel, il parvint en plus à obtenir la reconnaissance de son droit à un aspect d'exclusivité et de mystère parce que, en Hallâj, cet aspect se présentait comme un fait évident et incontestable; il n'était plus personnifié par des reclus relativement cachés, mais par une célébrité durable dont le cas fut réétudié par chaque génération, et à l'égard

1. Voir ci-dessus, p. 90. Il est probablement fait allusion ici à son poème intitulé *Al-'Ayniyyah*, partiellement publié et traduit (en anglais) dans l'Appendice I des *Studies in Islamic Mysticism* de Nicholson.

2. Hasan ibn Muhammad al-'Attar, *Hâshiyad* (commentaire) de *Jam' al-Jawâmi'*, de Tâj ad-Dîn as-Subkî.

duquel grandit la conscience d'une faute collective à expier.

Les cercles concentriques constituent une structure à laquelle, par la nature des choses, aucun mysticisme ne saurait échapper; et plus un mysticisme obtient de reconnaissance, plus il s'organise, et plus cette structure apparaît avec évidence. A part ses membres centraux et ceux qui sont initiés mais non « voyageurs », tout grand Ordre soufique possède sur ses marges un grand nombre — parfois des milliers — d'hommes et de femmes qui, sans être formellement initiés, recherchent la bénédiction et la direction du cheikh pour l'accomplissement des actes de dévotion surérogatoires en plus de ce qui est obligatoire. Une telle direction comprend souvent la transmission de litanies à réciter régulièrement; et, par ces litanies, le soufisme pénètre le monde extérieur de l'Islam à un degré qui peut, d'une certaine manière, être mesuré par le fait que le *Dalâ'il al-Khayrât*, recueil d'invocations appelant des bénédictions sur le Prophète, compilé au XV[e] siècle par un cheikh shâdhili, est peut-être, après le Coran, le livre le plus répandu dans l'Islam. Faisant généralement allusion à ce débordement de soufisme — à sa fonction de cœur de la religion, peut-on dire — un auteur occidental moderne versé dans l'étude des manuels de prières islamiques écrit :

« En faisant l'acquisition des livres [de dévotion], mon intention était d'éviter les ouvrages ésotériques destinés à la vie interne des Ordres

de derviches, et je demandai ceux qui se vendaient à tout le monde. Il apparut même ainsi que ces ouvrages avaient en majorité une relation ou une autre avec les Ordres ayant joué, et jouant encore aujourd'hui malgré leur suppression officielle [1], un rôle si important dans la vie de l'Islam. En fait, il semble être à peu près impossible, pour qui cherche des instructions en matière de prière en plus de ce qui est prescrit pour les rites quotidiens, d'éviter des ouvrages liés à l'un ou à l'autre des Ordres. Depuis que ceux-ci sont devenus illégaux en Turquie, il règne une pénurie de publications dévotionnelles à Istanbul qui en était naguère un centre si abondant [2]. »

Le soufisme déborde dans l'Islam extérieur d'une autre manière encore : par ses morts — et cela démontre peut-être plus clairement que

1. En cherchant à séculariser totalement l'État turc, Ataturk constata que la plus forte résistance provenait des Ordres soufiques, sur quoi il les déclara hors la loi et fit mettre à mort un grand nombre de leurs dirigeants. Mais, comme il ressort de cette citation, ce fut la marge qui souffrit le plus. Déclarer le soufisme illégal revient à disperser son cercle ou ses cercles extérieurs, et à réprimer toute manifestation rayonnante du noyau, mais non à l'empêcher d'accomplir l'essentiel de son travail spirituel. Pour des motifs puritains, mais non antireligieux, les Wahhabis firent une semblable tentative d'abolir le soufisme lorsqu'ils eurent établi leur influence sur l'Arabie saoudite. Là encore, ce furent les manifestations extérieures du soufisme que l'on supprima. Mais La Mecque et Médine demeurent les deux grands lieux de rencontre de soufis venus de tout le monde musulman.

2. C. Padwick, *Muslim Devotions*, Londres, SPCK, 1961, p. XI-XII.

toute autre chose la position centrale du soufisme dans la religion prise dans son ensemble. Un saint vivant appartient, en premier lieu, à tous ses disciples, et, en second lieu, par sa présence peut-être inconnue, à la communauté entière. Mais, après sa mort, sa présence n'est plus secrète; et il n'est guère de région dans tout l'empire de l'Islam qui n'ait un soufi pour saint patron. Il va sans dire que tous les grands saints n'attirent pas la dévotion à un même degré [1],

1. Comme on le conçoit, Bagdad est particulièrement favorisé par la présence de ses morts. L'un de ses plus anciens tombeaux de soufi est celui de Bishr al-Hâfî (voir ci-dessus, p. 101), dont la célébrité a été garantie par une promesse divine au début de son itinéraire spirituel, lequel, à ce qu'on rapporte, commença par l'épisode suivant : Un jour, il aperçut un morceau de papier dans la boue au bord de la route, et son regard s'arrêta sur le Nom divin contenu dans le texte qui y était écrit. Il le prit, le nettoya, acheta de quoi le parfumer et le plaça dans une cavité de la paroi de sa maison; la nuit suivante, il entendit une voix qui lui disait : « O Bishr, tu as parfumé Mon Nom dans ce monde, et Je parfumerai le tien dans ce monde et dans l'autre. » Contrastant avec le tombeau simple et intime de Bishr se dresse, sur la rive opposée du fleuve, la grande mosquée sous la coupole dorée de laquelle se trouve le tombeau de Musà 'l-Kâzim, arrière-petit-fils d'un arrière-petit-fils du Prophète. Pour la minorité chiite, il s'agit du septième des douze imams auxquels elle attribue un prolongement de la fonction prophétique. Mais il est vénéré comme un saint par toute la communauté de l'Islam, et les soufis font remonter par lui jusqu'au Prophète l'une des lignées de leur généalogie spirituelle. A peu de distance à pied de cette mosquée s'en trouve une autre, beaucoup plus petite, abritant le tombeau de son petit-fils spirituel Ma'rûf al-Karkhî, sanctuaire ayant la réputation d'être un *tiryâq* (thériaque, panacée), parce qu'un grand nombre de maladies y ont trouvé leur guérison. Ma'rûf était l'affranchi

mais les tombes de beaucoup de ceux que ce livre mentionne, et de beaucoup d'autres qui n'y sont pas mentionnés, sont des lieux de pèlerinage [1] que l'on visite de près et de loin.

Notre dernière citation nous a mené plus tôt que prévu au siècle où nous vivons. Pour revenir un instant à la période suivant immédiatement la grande cristallisation des Ordres soufiques, il faut signaler deux ouvrages extrêmement importants puisqu'ils sont parmi ceux que l'on consulte, que l'on cite et que l'on médite le plus souvent dans les cercles intérieurs du soufisme. Le premier est *al-Hikam* (littéralement : « les sagesses »), recueil d'aphorismes rédigés par Ibn 'Atâ' Allâh

---

et le disciple du fils et successeur de Musà 'l-Kâzim, 'Alî ar-Ridâ, huitième imam chiite dont on peut dire que, de son tombeau de Meched, il exerce la fonction de patron de toute la Perse. Mais deux chaînes spirituelles se rejoignent en Ma'rûf, car il fut aussi le disciple et successeur de Dâwud at-Tâ'î que nous avons déjà mentionné; et, dans l'un des cimetières, pas très loin de la mosquée de Ma'rûf, se trouve un sanctuaire où les soufis tiennent de fréquentes « séances de souvenir », car ils sont attirés en ce lieu par une double bénédiction, le sanctuaire abritant deux tombeaux, celui de Sarî as-Saqatî, disciple et successeur de Ma'rûf, et celui de Junayd. Aucun de ceux dont nous avons cité les noms n'est assez grand par lui-même pour être le centre spirituel de la ville; et, si aucun d'eux n'est considéré comme son saint patron, c'est simplement parce que — franchissant une fois encore le Tigre — le tombeau d''Abd al-Qâdir est peut-être, après celui du Prophète et ceux de certains membres de sa parenté, le tombeau le plus visité et le plus vénéré de l'Islam. Jusqu'au Maroc, « Sidi Baghdad » (mon seigneur Bagdad) désigne 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî.

1. Voir *Religion in the Middle East*, Cambridge University Press, 1969, vol. 2, p. 266-267.

al-Iskandarî [1] à la fin du XIII[e] siècle [2]. Le dernier élément de son nom indique qu'il était d'Alexandrie, l'un des premiers centres de la *tarîqah* Shadhili [3]. Aujourd'hui encore, l'édifice le plus sacré de la ville est la mosquée abritant le tombeau d'Abou'l-'Abbâs al-Mursî, successeur du fondateur de l'Ordre. Ibn 'Atâ' Allâh fut le disciple d'Abou'l-'Abbâs, et il n'y a guère de doute que ses aphorismes constituent, indirectement au moins, une part importante de ce que nous a légué le grand Abou'l-Hasan lui-même.

Le second de ces ouvrages, qui date de la première partie du XV[e] siècle, est *al-Insân al-kâmil* (l'Homme universel), que nous avons déjà signalé, de 'Abd al-Karîm al-Jîlî [4], exposé remarquablement clair, concentré et profond de la doctrine soufique.

Jusque récemment, la plupart des orientalistes s'accordaient généralement à regarder Jîlî comme le dernier grand mystique de l'Islam. Quant à la période se situant entre son époque et la nôtre, il voulaient bien admettre qu'un ou deux mystiques s'étaient approchés de la grandeur, comme

1. † 1309.

2. Voir *Ibn 'Atâ' Allâh et la Naissance de la confrérie shâdhilite*, éd. critique et trad. des *Hikam* par P. Nwyia, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1971.

3. Le premier centre était — et reste — à Tunis, mais, après y avoir fondé son Ordre, Abou'l-Hasan partit pour Alexandrie.

4. Voir ci-dessus, p. 90 et 157. Certaines parties de ce traité existent en anglais, traduites par Nicholson dans ses *Studies in Islamic Mysticism*. D'autres parties sont disponibles en français dans une traduction de T. Burckhardt Lyon, Derain, 1953.

par exemple Ahmad Zarrûq [1], considéré par ses contemporains, particulièrement en Libye où il passa la fin de sa vie, comme le Ghazâlî de son temps. L'érudition moderne retient aussi, bien que sans lui avoir rendu justice, le nom d'ʿAbd al-Ghanî an-Nâbulusî [2] qui, tout en étant l'auteur de commentaires profonds des *Fuçuç al-Hikam* d'Ibn ʿArabî, et de la *Khamriyyah* (l'Éloge du vin) d'Ibn al-Fârid, fut lui-même un poète authentique [3]. Mais de telles personnalités n'ont pas réussi à préserver cette période dans son ensemble du verdict prononcé contre elle par les savants occidentaux, l'un renchérissant sur l'autre.

Le monde occidental a si longtemps subi l'emprise de l'humanisme que les études sur le soufisme, parfois inconsciemment, émettent des jugements selon des critères humanistes et donc antimystiques. Cela porterait à croire que l'Orient à partir du XVIe siècle aurait commencé à « stagner », alors que l'Occident « se développait » et « progressait ». Mais, quel que soit le sens attribué à ce dernier mot, il est une chose qu'il ne saurait jamais désigner, même pour le progressiste le plus acharné, c'est l'augmentation du détachement de ce monde, seule forme de progrès que le mysticisme puisse accepter. En ce qui

1. † 1943. Le savant libyen Ahmad al-Hushaymî a récemment écrit une étude sur lui, mais elle n'est pas encore publiée.

2. † 1731.

3. Voir ses vers remarquables sur le symbolisme des lettres et de l'encre, cités dans *Un saint musulman du* XXe *siècle*, *op. cit.*, p. 185-186.

concerne le reproche de « stagnation », cela signifierait, dans le cas du soufisme, qu'il n'aurait pas produit de « penseurs originaux », ce qui nous ramène à notre premier chapitre. Si le mot « original » est pris ici dans son acception moderne, alors cette prétendue faiblesse devient une force : c'est la capacité de ne pas être dévié dans des manifestations d'individualisme où la nouveauté l'emporte sur la vérité. Mais, pour ce qui est de l'originalité dans son véritable sens, qui est le contact direct avec l'Origine, sa perpétuation constitue le thème de la promesse déjà citée : « La terre ne manquera jamais de quarante hommes dont les cœurs sont pareils à celui de l'Ami du Miséricordieux », car, en arabe, *khalîl* (ami) désigne un contact intime, ou, plus précisément, une interpénétration [1]. On peut encore citer cette Tradition : « Dieu enverra à ce peuple, dans chaque siècle, un rénovateur de sa religion », car il ne saurait y avoir de renouvellement de vigueur sans retour à la source de l'inspiration. Pour le soufi, ces promesses comportent la garantie d'être accomplies. Les savants occidentaux, de leur côté, seront plus inté-

1. Très intéressants à ce propos sont les deux derniers vers d'un poème attribué à Râbi'ah al-'Adawiyyah et que l'on peut traduire ainsi (en sacrifiant le caractère poétique aux nécessités de notre contexte) : « Partout où la vie traverse mon être, là Tu as pénétré [*takhallalta*], et c'est pourquoi un *khalîl* est appelé un *khalîl.* » On trouvera le poème entier, traduit en cherchant à éviter le sacrifice ici consenti, dans *Un saint musulman du* XX^e^ *siècle*, *op. cit.*, p. 224-225.

ressés par ce qu'ils appellent l'évidence objective. Mais sont-ils capables de la reconnaître ? Certes, ils peuvent saisir la conception traditionnelle de l'originalité; des hommes tels que Nicholson, Massignon ou Arberry ont fort bien compris en principe ce que cela signifie, et, bien que leur pensée ait été sujette à des confusions dues à des préjugés inconscients et, sans doute, peu profondément enracinés en faveur de la parodie moderne, ce fut certainement la véritable originalité qu'ils ont cherchée et appréciée chez les grands soufis. Cependant, bien qu'ils eussent raison de supposer qu'il s'agissait d'un effet inévitable de la grandeur spirituelle et donc d'un critère de celle-ci, ce qu'ils n'ont pas suffisamment compris — ou ce qu'ils ont parfois oublié —, c'est que les manifestations du contact direct avec l'Origine sont infiniment variées. Autrement dit, leur conception de l'originalité fut trop étroite, et l'on ne pouvait pas toujours se fier à eux pour qu'ils la reconnaissent.

Ce n'est toutefois qu'une cause secondaire de l'injustice dont nous parlons [1]. En ce qui concerne la cause principale, il faut admettre que le jugement semi-officiel porté par l'orientalisme sur le

1. Une autre cause secondaire réside dans leur déférence et leur subordination par rapport aux opinions des Orientaux modernistes. On peut en voir une autre encore dans leur incapacité de se souvenir que, bien que les écrits puissent, exceptionnellement, « prouver » la grandeur spirituelle — comme dans les cas de Junayd, Hallâj, Ibn 'Arabî et Jîlî, par exemple —, l'absence d'écrits ne prouve rien du tout, ni dans un sens, ni dans l'autre.

soufisme postérieur est surtout fondé sur une information insuffisante. Par nature, le soufisme est secret, et il faut du temps pour que ses profondeurs se manifestent, alors que l'écume[1] monte tout de suite à la surface. Arberry, par exemple, parle du soufisme comme s'il était, au XVIe siècle déjà, « à l'agonie », et il a généralisé jusqu'à soutenir que les Ordres soufiques « continuèrent — et dans beaucoup de pays continuent — à drainer la confiance des masses ignorantes, mais aucun homme cultivé n'aurait pris la peine de les défendre[2] ». Pourtant, lorsque son attention, par la suite, fut attirée sur le cheikh Ahmad al-'Alawî, qui ne mourut qu'en 1934,

1. En 1954 *(Encyclopédie de l'Islam)*, Massignon écrivait au sujet des Ordres : « Les acrobaties et jongleries pratiquées par certains adeptes des classes inférieures, et la corruption de trop de leurs dirigeants, ont suscité contre la plupart d'entre eux l'hostilité et le mépris de l'élite du monde musulman moderne. » On serait toutefois tenté de mettre en doute que l'usage fait ici du mot « élite » résiste à un examen serré.

2. *Le Soufisme*, Paris, *Les Cahiers du Sud*, 1952, p. 143 (trad. Jean Gouillard). Il ne faut pas oublier cependant que la voix des « masses ignorantes » est parfois *vox dei*. D'autre part, un bédouin illettré peut être, par lui-même, extrêmement sagace, et il possède parfois des pouvoirs spontanés de physiognomonie qu'on peut mettre en rapport avec le présent contexte et que l'on ne saurait apprendre à l'école. D'un autre côté, si l'on demandait précisément pourquoi l'Oriental moderne « cultivé » ne tient pas à parler en faveur des Ordres soufiques, on peut se demander si la véritable réponse sera : « Parce qu'il est éclairé », ou plutôt : « Objectivement, parce que les cercles les plus intérieurs du soufisme lui sont entièrement cachés, et, subjectivement, parce qu'il ne souhaite pas être regardé comme naïf, superstitieux et arriéré. »

il admit volontiers que c'était là un homme « dont la sainteté rappelait l'âge d'or des mystiques médiévaux [1] ». D'autres savants ont fait des déclarations semblables au sujet de ce dernier [2]; et l'on peut affirmer sans crainte d'être contredit que son traité sur le symbolisme des lettres de l'alphabet est l'un des textes les plus profonds de toute la littérature soufique. De plus — et cela est extrêmement important dans ce contexte précis —, le récit, bref mais captivant, de son propre cheminement spirituel nous montre que son cheikh, Muhammad al-Bûzîdî, avait été, comme lui-même, un grand guide spirituel. Ce n'est pas affaire de piété filiale. Le cheikh al-'Alawî était trop objectif, avait trop conscience des droits de la vérité, surtout sur une question aussi importante que le statut spirituel, pour permettre à son sentiment de voiler son jugement [3]. Il ne s'applique pas non plus à faire

1. C'est une opinion qu'il faut retenir pour rectifier les critiques beaucoup trop véhémentes qui déprécient le dernier chapitre de son petit ouvrage cité plus haut, dont tous les autres chapitres sont de valeur durable et constituent une riche anthologie de citations remarquables provenant de textes soufiques.

2. L. O. Schumann en parle en disant : « Cet homme vraiment grand, ce cheikh algérien. » A. Hottinger le désigne comme « un véritable et grand mystique », ajoutant qu'il ne peut rien lire à son sujet « sans être envahi par l'idée de la perte, peut-être fatale, que subirait le monde de l'Islam si de tels hommes devaient entièrement disparaître ».

3. L'une des caractéristiques de l'Orient moderne, qui s'applique à l'hindouisme aussi bien qu'au soufisme, est la confusion opiniâtre que l'on commet entre fonction extérieure et réalisation

l'éloge de son cheikh; il nous rapporte simplement ce qu'il dit et accomplit; et, pour notre part, l'effet n'est pas de nous donner l'impression, mais la certitude d'être en présence d'un véritable maître des âmes. Et, pourtant, le cheikh al-Bûzîdî n'a laissé aucun écrit et est inconnu de la science occidentale, du moins jusque très récemment. Son propre cheikh, Muhammad ibn Qaddûr al-Wakîlî, a été également négligé, bien qu'il se fût agi manifestement aussi d'un homme de haute stature spirituelle. Le cheikh Bûzîdî avait coutume de conter à ses disciples de quelle manière il avait trouvé son maître par la grâce d'une remarquable vision, au cours de laquelle le grand Abou Madyan lui était apparu et lui avait dit de se rendre d'Algérie au Maroc. Cela nous ramène, à un anneau de la chaîne près, au fondateur de l'Ordre Darqâwî, car Muhammad ibn Qaddûr était le petit-fils spirituel de Mou-

---

intérieure, comme si, en Occident, on admettait qu'un homme, parce qu'il est pape, est par là même un saint. Il est vrai qu'un homme qui est le chef légitime d'un Ordre soufique possède en fait certains pouvoirs de direction à la condition de s'en tenir strictement, en ce qui concerne la méthode, à son patrimoine spirituel. Mais seul celui qui a lui-même atteint le But du chemin est un guide spirituel au plein sens du mot arabe *murshid*, et le cheikh al-'Alawî était conscient du nombre de dignitaires soufis de son temps qui, prenant leurs désirs pour des réalités, situation aggravée par les sentiments semblables de leurs sectateurs, prétendaient être adeptes. Un de ses poèmes contient un passage remarquable s'adressant à un imposteur qu'il questionne au sujet de son état intérieur.

lay[1] al-'Arabî ad-Darqâwî, le « cheikh de nos cheikhs », comme l'appellent encore aujourd'hui de nombreux soufis de l'ouest de l'Afrique du Nord et d'ailleurs. On a déjà cité des lettres de ce maître soufi dans des chapitres précédents[2]; et, de même que l'autobiographie du cheikh al-'Alawî, elles nous laissent la certitude que le cheikh de l'auteur, Moulay 'Alî al-Jamal, fut aussi un grand maître. Il ne serait certes pas exagéré de dire que nous avons affaire, dans cette lignée spirituelle, à deux paires de cheikhs successifs — 'Alî al-Jamal et al-'Arabî ad-Darqâwî, puis, après deux générations, Muhammad al-Bûzîdî et Ahmad al-'Alawî — qui sont les égaux de leurs ancêtres du IXe siècle, Sarî et Junayd; et, dans chacun des trois cas, il semble faire peu de doute que le second de chaque paire fut, dans son siècle respectif, le « rénovateur » promis par le Prophète[3]. Les différences résident, non dans les rénovateurs eux-mêmes, mais dans la situation où chacun s'est trouvé. On ne saurait nier que le niveau général de spiritualité était

1. Forme dialectale marocaine de *mawlay* (mon seigneur), titre en usage au Maroc pour désigner un descendant éminent du Prophète.

2. Voir ci-dessus, p. 23, n. 1, et 84-88. Ces épîtres, adressées à différents disciples, offrent l'exemple d'une véritable originalité que les savants occidentaux ont longtemps manqué de reconnaître comme telle.

3. Aussi bien le cheikh ad-Darqâwî que le cheikh al-'Alawî étaient conscients de détenir cette fonction et, en outre, d'être chacun l'Axe spirituel *(Qutb)* de son temps (voir *Un saint musulman du* XXe *siècle, op. cit.*, p. 98-99).

beaucoup plus élevé dans les premières périodes que dans les siècles postérieurs. Junayd fut l'égal d'une cime entourée d'autres sommets et de belles collines; mais, bien que les sommités du soufisme demeurent constantes et gardent la même altitude, leur nombre diminue et les collines environnantes deviennent de plus en plus escarpées.

Le cheikh ad-Darqâwî eut néanmoins de nombreux disciples remarquables, dont il reconnut certains, de son vivant, comme des cheikhs autonomes [1]. Mais, comme il est normal, ses lettres nous renseignent moins sur sa postérité que sur son ascendance. En fait, l'une de leurs caractéristiques les plus frappantes est de nous donner et de nous faire garder conscience de ce que l'on pourrait appeler les vibrations de la chaîne de succession spirituelle, et cela grâce aux nombreuses et admirables citations qu'il a faites de ses ancêtres.

Bon nombre de cheikhs, qui constituent les anneaux de cette chaîne et d'autres chaînes remontant du XVIIIe au XIVe siècle et au-delà, ont laissé des écrits dont il n'existe que quelques manuscrits [2] et qui demeurent inconnus des savants

1. Voir la préface des *Letters of a Sufi Master*, *op. cit.*, et aussi *l'Autobiographie du soufi marocain Ahmad ibn 'Ajîba*, traduite, avec une introduction, etc., par J.-L. Michon, Leyde, Brill, 1969.

2. Par exemple, *ar-Rasâ'il al-Jamaliyyah*, lettres du maître du cheikh ad-Darqâwî. Des extraits en sont souvent lus à haute voix au cours des *majâlis* de l'Ordre darqâwî, particulièrement au sein d'un groupe qui se réunit régulièrement sur la tombe de l'auteur de ces lettres, à Fès. Mais elles n'ont jamais été publiées.

occidentaux. Mais des indices montrent que l'on accomplit actuellement des efforts, en Orient comme en Occident, en vue de recouvrer une partie de cet héritage; et il pourrait sembler approprié, même au risque de paraître abrupt, de clore ce chapitre, et avec lui notre livre, sur cette note d'espoir. Mais il ne faut jamais oublier que les écrits ne sont pas essentiels dans le soufisme. La question fondamentale à poser dans le contexte de ces derniers paragraphes n'est pas : combien de traités soufiques importants ont-ils été écrits au cours des derniers siècles ? Elle est : le soufisme reste-t-il pour l'homme un moyen effectif de réintégration dans son Origine divine ? Même s'il est vrai que ne cesse de diminuer le nombre des hommes capables de bénéficier de tout ce que peut offrir le soufisme, la réponse à cette dernière question, sans aucun doute, doit être affirmative.

# *Annexes*

# *Transcription et prononciation*

Pour la prononciation des mots arabes, *q* est un *k* guttural; *th* correspond au *th* de l'anglais dans *think* et *dh* au *th* de *this; gh* est comparable au *r* français grasseyé et *kh* au *ch* écossais comme dans *loch; 'ayn* est rendu en rétrécissant l'orifice du fond de la gorge et en y forçant le passage de l'air. Le système simplifié de transcription adopté dans ce livre rend par la seule lettre *h* les deux *h* arabes, l'un aspiré doux et l'autre intensifié par le souffle. Il ne signale pas non plus les consonnes « emphatiques » (d, t, z prononcés de l'arrière de la bouche avec une certaine lourdeur), à part la lettre *çâd* que l'on a transcrite par *ç* et qui correspond à un *s* fortement appuyé. Le signe ' à l'intérieur ou à la fin d'un mot correspond au *hamzah* qui marque une rupture de continuité dans le souffle. Étant donné que, dans les langues européennes, les voyelles initiales sont généralement prononcées d'une manière qui équivaut au *hamzah*, celui-ci, lorsqu'il est au début d'un mot, n'a pas été transcrit dans ce livre où, par exemple, on écrit *Ahmad* et non *'Ahmad*. Le signe ' au début d'un mot est une apostrophe signalant une voyelle élidée, comme dans *bismi'Llâh* (la pre-

mière voyelle du Nom divin *Allâh* est toujours élidée, sauf au début d'une phrase ou lorsque le Nom est isolé).

Les voyelles courtes *a*, *i*, *u* se prononcent comme dans les mots français *plat*, *cri*, *tout;* *â* (ou *à*, cette forme indiquant une différence que l'arabe fait dans l'orthographe mais non dans la prononciation) équivaut à *è* comme dans le français *mère*, mais, accompagné d'une consonne de l'arrière de la bouche, il devient *a* comme dans *car; î* et *û* sont des voyelles longues comme dans *scie* et *joue; ay* est, en quelque sorte, un intermédiaire entre la diphtongue de *paille* et le *é* de *blé; aw* se prononce *aou* comme dans *caoutchouc*.

# Index

Les personnages figurent dans cette liste selon leur nom de famille, sauf s'ils sont plus connus sous leur prénom ou sous quelque autre appellation. Les noms de lieux et de personnes sont en caractères romains. Les titres d'ouvrages sont en italiques.

# Index
## des mots arabes

# *Table*

IMPRIMERIE MAME A TOURS (2-85)
D.L. 2e TRIM. 1977. N° 4618-3 (10981)